٢١٦,

م ٠ش المسامره شرح المسايره ،لابن أبى شريف ،
محمد بن محمد ـ ٩٠٦ هـ • كتب فى القرن
الثانى عشر الهجرى تقديرا •
١٢٠ ق ٢٣ س ١٥×٢٠ سم
٥١١٤ نسخة جيده ، خطها نسخ معتاد حسن • طبع
الاعلام ٧ : ٢٨١ الكشاف : ١٢٢
١ ـ أصول الدين أ ـ المؤلف
ب ـ تاريخ النسخ جـ ـ شرح المسايرة •



شرح الكمال ابن ابي شريف على المسايرة لابن الهمام
مما انعم به سبحانه على عبده
الراجي منه زيادة
الانعام مصطفى
ابن محمد بيرام
غفر
لهما
سنة
١٢٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

حمداً لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده . ورقم سطور صحائف رسائل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده . والصلوة والسلام على افضل من حباه من فضله بمزيده . محمد المصطفى وآله واصحابه القائمين بنصرة دين الله وتأييده . وتابعي سنته وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده . وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة . تأليف شيخنا الامام العلامة اوحد علماء عصره وواسطة عقد محققي عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام . وبوّأه مولاه مبوّأ صدق في دار السلام قصدت فيه تقريب معانيه . وتقرير مقاصده . وتحرير معاقده . سائلاً من الله سبحانه النفع به لي . ولمن قرأه او رقمه . ومن فهمه بعد ان فهمه انه تعالى ولي النعم وبه العون والتوفيق والعصمة . قال المؤلف رحمه الله ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو اقطع وفي رواية للامام ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد وفي رواية اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معاً عمل بكل منها لان الابتداء فيهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين واما الحمد لله فمن

اي اعطاه منحه

عن جملة المبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معاً متعذر اجيب بوجهين احدهما ان الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتداً الى الحقيقي فالكتاب العزيز مبدأه عرفاً الفاتحة بجملتها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدأها الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلوة حيث تضمنتها ثانيهما ان المراد بالابتداء اعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد لله اضافة الى ما بعده وقد اجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركاً باسم الله أؤلف او للاستعانة فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان اولى من تقدير ابتدئ والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال وتحامل على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ومم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان مرتبتان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا في الله تعالى محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية واما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وافعاله واما تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثناء باللسان على الجميل الاختياري فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فان معناه الحدوث وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى

لكل حمد مختص به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس الحمد
مختص به او مستحق له ويلزمه ان لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها
لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف
لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى ان
قائل الحمد لله منشئ للثناء على الله تعالى سبحانه بمضمونها وهو ان كل حمد مختص به او
مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس معنى الانشاء
المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة الى
معظم العقايد من الذات الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والى
والنبوات بقوله بارئ الامم الى اخره والبارئ المنشئ وقيل الى الى خلقا بريئا
من التفاوت والتنافر اي منشئ انواع الحيوان او خالقها قال تعالى وما من دابة
في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشئ نوع الانسان امة بعد
او خالقهم كذلك خلقا بريئا مما ذكر والامة تطلق بمعان واللايق منها هنا الجماعة وقد
يخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعائهم الى
الله يسمون امة الدعوة فان امنوا او جماعة منهم سمي المؤمنون امة الاجابة
ومولي النعم اي مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن
السمع والبصر وساير القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها الذي لا راد
لما حكم اي لحكمه ولما قضى بوقوعه او بعدم وقوعه ولا مانع لما اعطى وقسم لان
كل شيء في قبضته ومصرف على حسب مشيته اذ هو المالك للكل سبحانه المتفرد في
وجوده بالقدم وسيأتي بيان معناه واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين في
خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع ان الاسماء
توقيفية على المذهب الصحيح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد اصلها
كالواحد والاحد وما بمعناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ

وحينئذ فاطلاقه اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى
اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع او على مختار حجة الاسلام والامام فخر
الرازي من جواز الاطلاق دون توقيفية الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان
وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام
على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي قوله
الحاكم على من سواه بالفناء والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء ايضا
وفي قوله ثم يعيدهم بعد افنائهم لفصل القضاء بينهم فياخذ للمظلوم ممن ظلمه اي ممن ظلمه
تنبيه على ان الحكمة في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث
اعادة البهائم لهذا التناصف وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسبما علم تعالى وجرى
به القلم من عملها وجزائه ويتدارك بعفوه من شاء وممن شاء منه انتقم جرى على
مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من الحكم وجزائه راجع الى المشية الالهية فلو
شاء تعالى لما اثاب الطايع ولو لا وجد منه طاعة وان العاصي في المشية ان شاء عفا عنه
وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله الامر كله لا يسأل
عما فعل واحكم اي حكم به او اودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته
او مما احكمه من ذلك وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شيء نفيا لمذهب اهل الاعتزال
والصلوة وهي من الله تعالى الرحمة خص الانبياء من بين ساير البشر بالافراد بالدعاء
بالرحمة بلفظ الصلوة تعظيما لهم والسلام وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة على
عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس والجن ولم يصرح باسمه
اذ يغني تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة
انفراده بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية في انه
المخصوص بسيادة ولد ادم ولا في انه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن
كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العايد نفعها الى العباد المترتب
ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على منتج ومفيد كما هو مذهب اهل السنة

لانها باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان
افعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وهو تعالى
ان يبعثه شيء على شيء صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ما دنا الثرى بفتح الفاء
اي الصفات التي يحمد بها والكرم اي الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
كرر الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لان الصلوة الاولى واقعة قبل ذكره
بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه اشار اليه
امتثالا لامره المؤكد بالصلوة عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره وآل ال
اما اصله اهل كما اقتصر عليه في الكشاف وهو من آل اي كذا يؤول اذا رجع اليه
بقرابة او رأي او غيرهما كما ذهب اليه الكسائي وتبعه بعض المتأخرين وقد خص
الشيخ عند الشافعي رضي الله عنه بلفظ الآل من بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
من بين سائر من يرجع اهله ومن بين من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في
الفقهيات في قسم الفيء والغنيمة وقيل اصله اول [illegible] الاقربون وهو
بهذا التفسير قد تناول بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في
رتبة بني المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى
الصحابي وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام
وان تخللت ردة وقوله ما اضاء نجم وافل اي غاب وهطل غيث اي تتابع نزوله
وانسجم اي سال المقصود به تأبيد الصلوة بمدة بقاء الدنيا فان زوال كل من
الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها
ويحتمل ان يراد هذا التأبيد بقوله ما اضاء نجم وافل ويراد بقوله وهطل غيث
وانسجم تكرار الصلوة بتكرر ذلك وعقب الصلوة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما
امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما وبعد فان هذا الفاء اما على توهم اما او اما
على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب
تأليف الكتاب وهو ان بعض الفقراء من الاخوان في الله تعالى لما ان شرع في قراءة

قرا

قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد بن
احمد الغزالي الطوسي تغمده الله تعالى برحمته واسكنه دار كرامته وهي الرسالة التي
كتبها الاصل القدسي مفردة ثم اودعها كتاب قواعد العقائد وهو ثاني من كتب
الاحياء فلما توسطها اي القارئ المشار اليه احببت ان اختصرها واجيب انا ايضا لكن
عثرت على هذا القصد يعني قصد الاختصار فلم استمر عليه [illegible] من الاصل
او مما كتبته وتعرضت لي ظن استحسان زيادات على ما في الرسالة المشار اليها هو
رأيي الذي يريني اي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي ان ذكرها اي تلك
الزيادات مهم لقاصد تحرير العقائد وانه تتميم الغرض كذا في النسخ ولعله لغرض
الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير اي طالب تحرير العقائد او طالب اختصار الرسالة
فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن يزداد حتى خرج التأليف عن القصد الاول
وهو قصد الاختصار المجرد فلم يبق الا كتابا مستقلا لكثرة زياداته غير انه يسايره
اي انه يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية في تراجمه لحسن ترتيبها
وبديع اسلوبها وزدت عليها اي على التراجم المشار اليها خاتمة بعدها ومقدمة
في صدر الركن الاول وربما اوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة كما فعله في تراجم
الركن الثاني اختصارا او تقريبا وبالغت في توضيحه وتسهيله اذ لم اقصد الا التسهيل اي
ليكون سهلا على الاوساط والمبتدئين ليعم نفعه وها هو ذا وانا اسأل الله سبحانه لا سواه
اسأل ان ينفعني به في الاخرة وينفع به من قرأه في الاخرة فان النفع فيها هو المطلب
الاعلى والمقصد الاهم انه تعالى المولي لكل جميل المنعم به وهو حسبي وكافي و
هو نعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الاخرة لانه ساير
تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها والمسايرة في الاصل
مفاعلة من السير وهي ان يسير الراكبان متحاذيين اطلقه هنا مجازا على محاذاة كتابه
كتاب الامام الغزالي هذه تراجمه وينحصر كتاب المسايرة بعد المقدمة اي ينحصر ما عدا المقدمة
منه في اربعة اركان معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات والافعال وصدق

الرسول وخاتمة معقودة للكلام في الايمان والاسلام وما يتصل بهما ووضع عقب
الاركان الاربع مأخوذ من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحياء فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية الركن الاول معقود للكلام
في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام في صفاته تعالى الركن الثالث
معقود للكلام في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق رسول الله صلى الله عليه
وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول في معرفة الله تعالى وينحصر
في عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم
ولا عرض ولا تختص بجهة ولا مستقر على مكان وانه يرى وانه واحد المقدمة
تعريف الفن اي فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت
مقدمة للكلام التفصيلي في الفن اخرها عن هذا الاجمالي ليعقبها الشروع في الكلام على
التفصيلي فموضعها تحتها وما قبلها انما هو كلام في ترتيب الكتاب علم الكلام اي الفن المسمى
بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما
اي من جهة العلم كون تلك المعرفة علما في اكثر العقائد وظنا في البعض منها والمراد
بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها خلقكم من نفس واحدة
والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس او عقل او عادة والظن حكم
الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول ابي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها غير ان ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو
علم الاحكام الشرعية الفرعية وللفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية
اي الاعتقادية والمص قصد تعريف الثاني فقط فقوله ما لها [illegible]
اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المص لكن قوله ما عليها
يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من
العقائد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الاسلام
في الخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما اي ما هو واجب او محرم عليها

عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات وان كان المراد بها ما طلب منها
فعلا او تركا طلبا جازما او غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا بقوله من العقائد
والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري واعتبار الامكان
لبيان ان الدليل ما قبل النظر كالدليل بعد ان ننظر فيه والصحيح وهو النظر من
جهة الدلالة احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق ان يفضي الى المطلوب والتقييد
بالخبري احتراز عن المعرفة لانها تعرف بعد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق
بقوله معرفة بما ذكرنا ناشئة عن الادلة وهو صريح في ان التقليد غير كاف في العقائد
واعلم ان اشتغال النفس في المعاني اشتغالا بالقصد يسمى الفكر قد يكون لطلب علم
او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون لذلك ومنه اكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد
كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه من ادلتها فرض عين
على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الامام الرازي
والامدي والمراد النظر بدليل اجمالي اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له
واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له
الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام
وتعيين محل وجوب العلم كمعرفته تعالى ومعرفة صفاته الذاتية ومحل وجوب الظن
كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر وكيفية [illegible]
تستفاد من خارج لا من التعريف فقوله وتعيين مبتداء خبره قوله من خارج وقوله
والظن عطف على العلم وما عدا ذلك احوال او نعوت وقوله كبعض شروط النبوة
تشبيه الى المذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى
انها غير شرط كما سنذكره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية واما كيفية
اعادة المعدوم فسنعرف في محلها انها ظنية وهاهنا بحث وهو ان لقائل ان يمنع
وجوب اعتقاد اشتراط المذكورة وتفصيل الاعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه

ويتضح خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما او بما اشبههما لم يتوجه عليه عتاب لان الواجب في الايمان
بالانبياء هو ان من ثبت تعيينه يجب الايمان به لانه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه
وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة بعينها هو اعتقاد ان الله تعالى يحيي الموتى
ويبعثهم للجزاء واما ما يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهاتان المسئلتان وما
اشبههما ليستا مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخالهما في التعريف بقوله وظنا في البعض
وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في اشباه هذه المسائل من
ارادها فليطالعه وبالله التوفيق واما السؤال فليس من الظنيات لان ادلته متعاضدة معنى والتعاضد
المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى
وهو ان المسئول عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فالاليق ما في
المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله
والحاصل منها اشارة الى ايراد على التعريف وجوابه عنه اما الايراد فهو انه يرد
على عكس التعريف ما حصل من العقائد معادا اي مرة ثانية من اعادة النظر في
الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته
حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل
فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود
من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله اولا اذ هو المعرفة واما باعتبار
حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو خارج عن التعريف من حيث هو كذلك
اي من حيث انه معاد داخل من حيث حصوله الاول من النظر في الدليل اولا
وهو اي هذه الحيثية حيثية ثابتة له وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة
ما قررناه ان الذي يعترض به على التعريف هو اعادة لا اعادة النظر دون نسيان
لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستيناف نظر جديد فانه
ولا اعتراض به على التعريف عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه
الحيثية ايضا ولا اعتراض به على التعريف وقد اورد على التعريف ايضا انه لا يتناول

جواب اما

لا يتناول مباحث الامامة مع انها من علم الكلام لذكرها في كتبه واجيب بمنع كون
مباحث الامامة من علم الكلام وقد اشار المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله
ومباحث الامامة ليست منه بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة من الفقه
بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية
دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة
في علم الكلام لانه لما شاعت في الامامة من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير
من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين ادرجت
في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام حتى
ان بعضهم ادخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع تعالى والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من مباحثها ما هو اعتقادي لا
لا عملي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله عنهم واعتقاد انهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما ستعرفه في محله
ان شاء الله تعالى وفي الاتيان بجمع في قوله من المتممات تنبيه على ان في علم الكلام من المتممات
غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث الفروع ايضا وموضوعه اي موضوع علم الكلام
الذي يبحث فيه عن احواله الذاتية ومنه توضيح وحدته التي باعتبارها يعد علما واحدا
ويمتاز عن سائر العلوم هو المعلوم التي يحمل عليها اي شيء تصير معه عقيدة دينية
او مبدأ لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة
ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض
من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث
عن احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم او الباري تعالى واحد او عليم او نحوها او
الجسم حادث او معاد بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا
قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة
دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف

والحاصل ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول
محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها واعلم
ان اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع عنه صفات لا احوال لاشعار الحال بالتحول
والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها وبيان
موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك انه توقف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها
فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن احواله الذاتية التى تلحقه لذاته او لجزئه او للخارج
عنه المساوى له وبينوا ان موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن احوالها من تعلقها
بالعقائد الدينية على ما مر ولعامة مسائله فهى القضايا النظرية الاعتقادية واما غايته
فهى ان يحصل الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما **الاصل الاول** العلم بوجوده تعالى
واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن
فليس بعد بيان الله بيان وقد ارشد سبحانه اليه اى وجوده تعالى بايات نحو قوله تعالى
ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع
الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات الاية ونحو قوله تعالى افرايتم
ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه
ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما اى متحطما وهو المتكسر ليبسه ونحو قوله
تعالى افرايتم الماء الذى تشربون ءانتم انزلتموه من المزن اى السحاب ام نحن المنزلون
لو نشاء جعلناه اجاجا اى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه وقوله تعالى افرايتم النار التى
تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فمن ادار نظره فى عجايب هذه المذكورات
من خلق الارضين والسموات وبدايع فطرة الحيوان وساير ما اشتملت عليه الايات
اضطره ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل منها
عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع فيه فنونا من الحكم وعلى
هذا ادرجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما كفروا بالاشرا

ذهبت

بالاشراك حيث دعوا مع الله الها آخر ونسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى والخارجى وبانكار
ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث واحياء الموتى ومثل البعض الذين اشركوا بقوله كالمجوس
بالنسبة الى النار حيث عبدوها فدعوها الها آخر مع الله والوثنيين بالاصنام اى بسببها
فانهم عبدوها والصابئة بالكواكب اى بسبب الكواكب حيث عبدوها دون الله
تعالى واما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى اهرمن
والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول
الا اعتراك بعض الهتنا بسوء والصابئون ينسبون بعض الاثار الى الكواكب
تعالى الله عما يشركون واعترف الكل بانه خالق السموات والارض والالوهية الاصلية لله
تعالى قال تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا اى الاعتراف
بما ذكر كان ثابتا فى فطرهم من مبدا خلقهم فقد جبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك
للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ولذا اى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم كان المسموع من الانبياء
المبعوثين عليهم الصلوة والسلام دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا اعتقاد
عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام
بدليل انه بين التوحيد بقوله شهادة ان لا اله الا الله دون انه شهدوا ان للخلق الها
لما مر من ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان وشهادة ايات القرآن ما يغنى عن
اقامة البرهان ولكن قد رتب العلماء النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اى لاثبات
وجود البارى تعالى دليل الحق مقدمتين فاقتفاهم حجة الاسلام ثم شيخنا المحقق [illegible]
هى قولهم العالم اى ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث والحادث وهو ما كان له
عدم ثم وجد اى الممكن لا يستغنى عن سبب يحدثه اى يرجح وجوده على عدمه اما
المقدمة الثانية وهى قولهم الحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وينبه عليها بان اختصاص
حدوث الحادث بوقت دون ما قبله اى ما قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده منها
مفتقر بالضرورة الى المخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه ووقوعه فيه

امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على ما تقدم عليه وتأخره عنه لان الترجيح بلا مرجح
محال واما المقدمة الاولى وهي قولهم العالم حادث فاعلم اولا ان العالم كما سبق جواهر
واعراض فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل
يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى
وان كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين او اكثر على الخلاف
في اقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف
اذا تقرر ذلك فلتعلم ان المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض
واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله فالاعراض ظاهرة الافتقار اي
الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ونبه على الثاني منهما في تضمينه
حدوث الاجسام بقوله وهي ايضا قائمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت حدوث
ثبت حدوثها بالتوقف وجودها على وجوده ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه ثلث دعاو
اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهرة لان من عقل جسما
لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج التقويم العقل ناكبا وفي تيه الجهل راكبا هذه عبارة
حجة الاسلام الماخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين واما الدعوى
الثانية وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار
الى الاول منهما بقوله فاما مشاهد من تعاقبهما اي كون كل منهما يعقب الآخر اي يخلفه
عند ذهابه ومن انقضائهما اي ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر
مشاهد فيه اي في ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد
من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها وقوله
وغيرها مغن عن قوله مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلبه اي قلب الجبل المدلول
عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس او حديد وتجويزه اي تجويز
ما ذكر من الحركة والقلب تجويز فروض الحوادث على محلها و محل الحوادث حادث

حادث على ما تبين في اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني بقوله ولان السابق
مفعوله ولان عطف على قوله فما شوهد او التقدير واما الثانية وهي حدوث الحركة
والسكون فلان ما شوهد الى آخره ولان السابق اي من الحركة والسكون لو ثبت
قدمه استحال عدمه على ما تبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره في الاصل الثالث من ان
وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها وتجويز طريان الضد على محل هو تجويز العدم
على ضده الذي كان بذلك المحل اولا ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز
المذكور باعتبار النظر الى الضد الطاري تجويز لطريانه وبالنظر الى ضده هو تجويز
العدم على هذا الضد والاولى ان تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لانه هو واما
الدعوى الثالثة وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلو لم يكن اي فبرهانها
انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في
دورات الافلاك اي حركاتها اليومية فما لم ينقض ما لا اول له من الحوادث لم تنته النوبة
الى وجود الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء
ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول له
محال لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فما قبله وهلم جرا
على الترتيب لم تنقض الى نهاية ووجود ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال
والا اي فان لم يكن ما ذكرنا من عدم انقضائك الى نهاية لكان لها اي لتلك الحوادث
اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال على التقدير لانه لازم للمحال
وهو وجود حوادث لا اول لها لكنه اي الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه
وهو وجود حوادث لا اول لها فانتفى اي فلا انتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى
ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار اليه بقوله
فما لا يخلو عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات حدوث العالم ح
فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة
كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه المعني اي المقصود

وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث ح

بالاسم الذي هو الله فكلمة الجلالة اسم لذاته الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات
الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وتوهم في مسمى كلمة الجلالة عبارة اخرى
وهي انه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية
في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه ما وما كان في الدار كانت الثلثة
الاولى من هذا الكتاب واصله كالشرح لهذه العبارة **الاصل الثاني** انه اي ان الباري
تعالى قديم لا اول له اي لم يسبق وجوده عدمه وهذا التفسير للقديم ينبه على ان
القدم في حق الله تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى
تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وليس
القدم معنى زائدا على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم في
حق الله تعالى سوى اثبات وجود ونفي عدم سابق فلا تظنن ان القدم معنى
زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية انتهى واستدل على اثبات صفة القدم بقوله لانه لو كان
حادثا لافتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد
بالله اي فهو مسمى كلمة الجلالة والا اي وان لم يكن قديما بل حادثا ونقلنا الكلام الى
محدثه وهكذا فان تسلسل لا الى نهاية لزم عدم حصول حادث منها اصلا كما ذكرنا
في الاصل السابق من ان المحال الذي هو وجود حوادث لا اول لها يستلزم
استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا
باولى اي بطريق اولى مما ذكرناه اي من الطريق الذي ذكرناه في استلزام حوادث
لا اول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب علي اي ترتيب معلول على علة
فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار
كما ننبه عليه في قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا علي ليس
على طريقة الفلاسفة وهي ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق المذكور في حوادث
لا اول لها لم يعرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل

كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب
ان ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا اول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك
الموجد الذي لا اول له تعالى وتقدس عن كل نقيصة سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله
في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ
لا يعقل استمرار وجود الا في اوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا اول لها وقد
تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات
تقارن موجودا وكل موجود اضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر
في العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك
في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء ان يقارنه موجود اخر اذا لم يتعلق احدهما
بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة
لافتقرت الى اوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل فالباري تعالى قبل حدوث
الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد **الاصل
الثالث** في البقاء وهو ان الله تعالى ابدي ليس لوجوده آخر اي يستحيل ان يلحقه
عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه لاحتاج
انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم
بنفسه بان يكون انعدامه اثر القدرة او ينعدم بمعدم يضاده فيمتنع وجوده
معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما للعلية انعدام المثل و
والخلاف والاول وهو انعدامه بنفسه باطل لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم ان يكون وجوده
له من نفسه اي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضى
ذاته المقدسة استحال ان تؤثر ذاته عدمها لان ما بالذات اي ما تقتضيه الذات
اقتضاء تاما لا يتخلف عنها وقد تختصر العبارة من ذلك فيقال لانه واجب الوجود
لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه وكذا الثاني وهو انعدامه بمعدم

بضاده باطل ايضا لان ذلك الضد المفروض لا يخلو اما قديم او حادث لا يجوز الاول
وهو كونه قديما والا لوجا كونه ذلك الضد قديما لم يوجد معه اى لزم انتفاء وجود
البارى تعالى مع ذلك الضد من الابتداء اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين
الذين اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى ازلا ومحالا وجوده فى القدم ومعه ضده
لما مر انفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثانى ايضا وهو كون ذلك الضد
حادثا اذ ليس الحادث فى مضادته اى باعتبار مضادته للقديم بحيث يقطع اى الحادث
وجوده اى وجود ضده القديم باولى من القديم فى مضادته للحادث بحيث يدفع اى
القديم وجوده اى وجود ضده الحادث بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث
من الحادث فى قطع وجود ضده القديم ورفعه لان الدفع اهون من الرفع والقديم
اقوى من الحادث **الاصل الرابع** انه ليس بجوهر متحيز اى يختص بالكون بالحيز
خلافا للنصارى وقوله متحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شان الجوهر الاختصاص
بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم يشغله الجوهر والا اى
وان لم يكن ذلك بان كان جوهرا لكان اما متحركا فى حيزه او ساكنا فيه لانه لا ينفك
عن احدهما وهما اى الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا او ساكنا حادثان
لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والحكم بحدوثه تعالى باطل بما قدمناه اى بسبب ما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل
وقد علم من السنة له كونه تعالى جوهرا انتفاء لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز
ولوازمه كالجهة وسياتى بيان ذلك فى الاصل السابع فان سماه احد جوهرا ثم قال لا
كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما فانما خطاؤه
فى التسمية اى من حيث اطلاق لفظ الجوهر لا من حيث المعنى بمثل ما سياتى فى اطلاق
الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة اى سرا وعلانية عظيمة شائبة نقص
فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزى وهو اصغر الاشياء مقدارا **الاصل الخامس**
انه تعالى ليس بجسم والجسم هو المولف من جواهر فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزى وابطال

وابطال كونه جوهرا الى مر فى الاصل الرابع مستقل به اى بابطال كونه جسما لانه اذا بطل
كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جواهر
وجوهر مع ملزوم الجسمية من زيادة لوازم تقتضى الحدوث كالهيئة والمقدار والتركيب
والاجتماع والافتراق فانه لا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضائها الاحتياج على
ما قرر فى المطولات وان سماه احد جسما لا كالاجسام يعنى فى نفى لوازم الجسمية
كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود واخرين منهم قالوا هو جسم
بمعنى انه قائم بنفسه فقط فاذا بذلك فانما خطاؤه فى اطلاق الاسم لا فى المعنى
كالاول اى كمن قال هو جوهر لا كالجواهر فانه خطاؤه كذلك كما مر هذا اى خطا
من اطلق الاول او الثانى ثابت بالاجماع من القائلين بان الاسماء توقيفية
والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة
المتن ان محل الاجماع هو الخطاء فى اطلاق اسم الجسم والجوهر دون المعنى
وهو حصر اضافى والاوجه ما يشعر به العبارة من ان قوله بالاجماع خبر مبتدا
محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من اطلق واحدا منهما وامتناع
اطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف واما على قول الامام بالاشتقاق
وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وان
لم يرد به توقيف فيه المصنف بقوله فانه اى فان الشان انه لم يوجد فى السمع اى الكتاب
والسنة ما يسوغ اطلاقه اى اطلاق اسم الجسم او الجوهر فيجوز اطلاقه على قول
القائلين بالاشتقاق فى الاسماء وهو المعتزلة والقاضى ابو بكر من اصحابنا فامتنع
اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثانى ايضا معه
بقوله ولان شرطه اى شرط القول بالاشتقاق فى الاسماء عند القائلين به بعد السمع
اى بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذى هو ماخذ الاشتقاق ان لا يوهم اطلاقه نقصا
وكل من شرطى منتف اما بالاول فلان المعنى الحقيقى لكل من الجسم والجوهر محال على
البارى تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بماخذ الاشتقاق بمعنى مجازى واما الثانى فبينه

على انتفائه بقوله والسر الجسم يقتضيه اي النقص من حيث افتقاره الافتقار الى
اجزائه التي يتركب منها وهو اي الافتقار اعظم مقتضى للحدوث وقد اعتبر على قول
الاشتقاق ايضا ان يكون هو اللفظ الذي يطلق اشعارا بالاجلال والتعظيم وتحرير
محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف
الباري تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بالاجلال من
غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالاجلال عن نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز اطلاقه
مع ورود قوله تعالى أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون وما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى اذا تقرر ذلك وانه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم ممن اطلقه فهو عاص بذلك
الاطلاق بل قد كفره بعضهم يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن اطلق عليه اسم السبب
والعلة الى آخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه اظهر من عدم من عدم التكفير له
فان اطلاقه اياه مختارا [illegible] لا اطلاقه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء
النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا ولما ثبت انتفاء
الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وهي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس
الظاهر والباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من
اللذة والالم والفرح والغم ونحوها فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة
ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له ولا متحد بشيء ولا تعرض له لذة
عقلية ولا حسية ولا الم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض للاجسام
لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية
وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم المساوي لان هذه الامور تابعة للمزاج
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات
وهي على الباري تعالى محال ثم ما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضى والغضب
والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الاصل الثامن
والاصل السادس انه تعالى ليس عرضا واستدل لهم من وجهين الاول ما تضمنه قوله
من

قوله لانه لو كان عرضا هو ما يحتاج الى الجسم في الاقتضاء او الجوهر في تقومه اي في
قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده
على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده كما ثبت بالادلة السابقة وانما
ما تضمنه قوله لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه
كالارادة والخلق وليس العرض كذلك اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم
بنفسه وقد تخلص من اول الاصول الى هنا ان العالم كله جواهر واعراض وقوله جواهر
يعني والاجسام لانها جواهر مؤلفة وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا
بل ذاته مخالفة لسائر الذوات فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء كما قال تعالى ليس كمثله
شيء اي ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في
قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفي عمن يناسبه
ويسد مسده كان نفيه عنه اولى وقيل مثل صفته اي ليس كصفته صفة والمعنى لا مناسبة
بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعري
ومن وافقه واما الادلة عليه فالى المطولات **الاصل السابع** انه تعالى ليس مختصا
بجهة اي ليس ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة لان
الجهات الست التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها والشمال والامام والخلف
حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجليين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذي
راسه من فوقه اي من جهة العلو وهي جهة السماء والتابع في ظاهره وهو ان جهة
السفل ما يحاذي رجليه من جهة الارض واليمين ما يحاذي اقوى يديه غالبا والشمال
مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء
مقابلها ومعنى الفوق فيما يمشي على اربع او على بطنه اي بالنسبة اليهما ما يحاذي
ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن
ثم راس ولا رجل ولا ظهر ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل فان النملة
اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها

ولو كان لكل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل
ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شيء
من الموجودات لان كل موجود سواه حادث كما مر دليله فقد كان تعالى لا في جهة
لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله ولان
معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا اي معين من الاحياز وقد بطل
اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز يختص بالجوهر
والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه واما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة
كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف
في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين
اي فليبينه من اراده حتى ينظر فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق بجلال الباري
سبحانه فيخطئ من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم
وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير التنزيه فيتبين فساده لقائله وغيره
صونا عن الضلال والله ولي التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء
وهي جهة العلو اجيب بان السماء قبلة الدعاء يستقبل بالايدي كما ان البيت قبلة
الصلوة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه
عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة
بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجع من اراده **الاصل الثامن** انه تعالى
استوى على العرش وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدم
صريحا في ترجمة اصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة
والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية
وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب عنه بجواب
اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته

ان السماء قبلة الدعا صح

فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبت هذه الدلالة بالعقل
فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر
هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة او يطلق اسما
او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل احادا
والاحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا بافتراء ناقله او سهوه او غلطه
وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور ان يكون نصا
لا يحتمل التاويل بل لابد ان يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا
منه ثم ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا
فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منها او لا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع
على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد او لا خشية الالحاد
في الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسياتي امثلة
للتنزيل عليهما واما الاجوبة التفصيلية فقد اجيب عن آية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى
استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء
ثابت له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان الله عليهم في
المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه وحاصله
اي حاصل ما يليق وجوب الايمان بانه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كونه اراد
انه اي الاستواء الاستيلاء على العرش كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام
في هذا الاصل فامر جائز الارادة يجوز ان يكون مرادا لانه ولا يتعين كونه [illegible] فانما دل
عليه كلام حجة الاسلام من تعينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرناه من
الايمان مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور فهمهم عدم فهم الاستواء اذا
لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة وان لا ينفوه
اي لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم عن

المحذور بان يذكر لهم ان الاستواء بمعنى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة
في قول الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق وفي قوله فلما علونا
واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر وجار على نحو ما ذكرنا في الاستواء على
العرش كل ما ورد اي كل لفظ ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجهة في ان ظاهر
اي الظاهر الذي تدركه كالاصبع والقدم واليد في نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب
مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله
صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب
واحد يصرفه كيف يشاء رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
الطويل يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه
فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى
ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا فالجار والمجرور وهو قوله
على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرناه وقوله كل مبتدأ مؤخر
وتقديم الخبر للحصر اي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استيناف
لبيان حكم النحو الذي يجري فيه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذي يجري عليه
الالفاظ المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه
عما لا يليق دون تاويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله فان اليد
وكذا الاصبع وغيره كالنزول في حقه تعالى اي كل منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه
يليق به وهو سبحانه اعلم به وقد تؤول اليد والاصبع في بعض المواضع عند الحاجة بالقدرة
والقهر كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي هو قادر على
كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهما من
باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع
الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء اي لاخذه فلا يرده

فلا يرده منقطعا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه
كيف يشاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول القدم
بمعنى المقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك ويؤول العين
بالبصر والوجه بالذات والنزول بنزول امره تعالى وغيره من ما بسط في الاعتقاد
واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم الحجر اي الاسود يمين الله في الارض على التشريف
والاكرام والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين
واكرمت بوضعها للتقبيل والاستلام دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين
للحجر لذلك اولا ثم من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضيه الاقبال عليه والرضى عنه
وهي الازمان عادة تقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين او
لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام
بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه من
فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل لهذه الالفاظ على ما ذكرنا
مما صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن ان يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على
قول اصحابنا يعني الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات وحكم المتشابه
انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف والابتلاء ولا يكلف ذلك
بان كانت معرفته في هذه الدار مرجوة لكان قد علم حيث جعلت له من العباد وذلك
مبني على القول بان الوقف في الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان لكلام امام
الحرمين في الارشاد ميلا الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختيار
طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة
فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر الرسالة
ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل فقال في بعض فتاويه طريقة
التاويل بشرطها اقربهما الى الحق ويعني بشرطها ان يكون على مقتضى لسان العرب
وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التاويل اذا كان الذي اول به قريبا مفهوما في

المعنى

من تخاطب العرب ويتوقف اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المحقق على التوسط بين ان يدعو
الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو الحاجة لذلك **الاصل التاسع** انه تعالى
مرئي بالابصار في دار القرار ووجه نظم المص تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك
اصول الركن المعقود لمعرفة الذات ان نفي الجهة يوهم انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى
المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام في
نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلثة الاول في تحقيق معناها وتحرير
محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرايناها ثم اغمضنا
العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكنه في الحالة الاولى امر زائد وكذا اذا
علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك
المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما يقابله كما هو في جهة ومكان
فهل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه
عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام
فقال الامدي اجمع الائمة من اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا
واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته قوم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى
في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة
ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته واما المقام الثالث فقد اطبق اهل السنة
على وقوع الرؤية في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المص حجة الاسلام
في مقام الاستدلال على وقوعها في الاخرة فقدم الاستدلال على وقوعها في الاخرة
عليه بالنقل ثم استدلالا بالنقل على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة
بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالا بالعقل على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة نقلا اي
من جهة النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة اي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه
الى ربها ناظرة تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على عا

هذا الحصر ادعائي يقع كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى
مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر
ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ منها
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله
عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون
في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله
تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون
بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المص من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل يحصل
لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها واحاديث الرؤية متواترة
معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منهم في حواشي
شرح العقايد ولم يتعرض المص ولا اصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها
تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور
من تكلم في المسألة من الصحابة واما الجواز مطلقا فقد استدل له المص كاصله نقلا بقوله
ونقض بالجر عطفا على المجرور بالكاف اي ونقض سوال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية
فانه يدل على جوازها اذ كان نبيا كريما من اولي العزم من الرسل لربه جل وعلا
ما يستحيل عليه ارايت المعتزلي بل ذا البصيرة اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى عليه الصلوة
والسلام حيث علم اي المعتزلي ما يجب لله وما يستحيل عليه ما لا يعلم نبيه وكليمه صلى الله
عليه مع ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ نقض تنصيص على الاستدلال بالاية من
جهة سوال الرؤية وهو يشير الى ان في الاية دلالة من جهة اخرى وهي انها تضمنت
تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن فيستدل
بالاية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه انه جعل ما استدل به المص
كاصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا واما الاستدلال عقلا فلانه اي النظر الى الرب

تعالى امر قد دل العقل على جوازه لانه غير مؤد الى محال فوجب لهذه الدلالة ان لا يعدل
عن الظاهر اى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية فى الحديث
اذ العدول عنه اى عن الظاهر انما يجوز عند عدم امكانه لا مع امكانه وذلك اى كونه
غير مؤد الى محال ان الرؤية اى لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل
بالمرئى يخلقه الله تعالى اى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة له
اى للمرئى بالعادة بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من
الادراك خلقا كائنا من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى بجهة اى فى جهة منها اى من
تلك المقابلة بمسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة ومن غير
احاطة بمجموع المرئى وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص منه قدر من الادراك
الى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو
علم جلى كما قدمناه اول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك
واشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرائط
الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وبقوله بمسافة خاصة الى رد قولهم
ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب
فان البعد اذا التصق بسطح المبصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان
واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لكونه
ممتنعة فى حقه تعالى فانه لا يحاط به خلقه تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان
يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الى اخره
وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب من اجزاء متناهية يرى
دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحد والجهة اولى بان تتعقل
رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة واحاطة بوقوع
امور ثلثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثانى لجوازها من غير احاطة
فالاول ما تضمنه قوله كما يخلقه والى رد المجرور فى موضع الحال من المفعول وهو قوله

قوله هذا القدر من العلم اى جاز ان يخلقه دون ان ينقص منه قدر من الادراك من
غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء من غير مقابلة لهذه الحاسة اى البصر الحاصل
كما وقع لنبيه عليه الصلوة والسلام فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لهم
اى الصحابة المصلين معه سووا صفوفكم فانى اراكم من وراء ظهرى وهو فى الصحيحين
من حديث انس بلفظ اتموا صفوفكم فانى اراكم من وراء ظهرى وللبخارى عن انس
اقيمت الصلوة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم
وتراصوا فانى اراكم من وراء ظهرى وللنسائى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا
استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى اراكم من خلفى كما اراكم من بين يدى
ففى ايراده روى الدالة على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى
ما تضمنه قوله وكما انا نرى السماء اى ومشبها رؤيتنا السماء فانها نراها
ولا نحيط بها فالجار والمجرور فى محل نصب حالا ثانية بناء على تعدد الحال او العطف
او عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله وكما يرانا الله اى وحال كون ذلك القدر
من العلم المسمى بالرؤية مشبها كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرانا
من غير مقابلة بالاتفاق منا ومن المعتزلة والرؤية نسبة خاصة بين طرفى
راء ومرئى فان تحقق طرفاها اى متعلقاها فان اقتضت اى فانه فرض ان تلك النسبة
تقتضى عقلا اى من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها كون احدهما اى احد طرفيها
فى جهة باعتبار تعلقها بان يفرض ان تعلقها لا يصح عقلا كذلك اقتضت كون طرفها
الاخر كذلك اى فى جهة لاشتراكهما فى التعلق فاذا ثبت بوقوع الخصمين عدم لزوم
ذلك اى انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون فى الجهة فى احدهما اى احد
طرفيها لزم فى الطرف الاخر مثله لاشتراكهما فى التعلق فكان اثبات عقلا بوقوعها
تحقق ما فرض فثبت انتفاء ما فرض والا اى وان لم يكن بان فرض اللزوم فى
احد الطرفين وعدمه فى الاخر فتحكم اى فهو تحكم محض وبقى فى الاستدلال على جواز
الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم البارى سبحانه من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك

اى من غير كيفية وصورة لما علمنا انفا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحى
على شروط المقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله وحصول المسافة والمقابلة الى اخره
جواب سوال تقديره ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة والجهة
والمسافة بين الرائى والمرئى وحصول الاحاطة اى احاطة الرائى ببعض المرئيات
وحصول ادراك الصورة اى صورة المرئى فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه
البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير منع الملازمة
ان حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثمة اى هناك في بعضها والرؤية
في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اى يتصف بالمقابلة على المسافة
المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اى الامور المذكورة
علا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اى ذلك النوع المسمى رؤية
مع انتفائها اى مع انتفاء الامور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابع
والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والا لم يكن علة له والله اعلم **الاصل العاشر** العلم
بانه تعالى واحد لا شريك له اعلم ان المص ذكر اولا ان الركن الاول ينحصر في عشرة اصول
في العلم باموره عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله ان يصدر لكل اصل منها بلفظ
العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصاره على الترجمة بالعلم في الاصل الاول
والاصل العاشر دون الثمانية التى بينهما لايثار الاختصار واعتمادا على التصريح
بذلك في محل الاجمال مع الاشعار اولا واخرا بان المقصود العلم فان قلت لم اخر
المص الكلام في التوحيد مع انه المقصود الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلوة
والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والافعال
وكان ما تقدم من الوجود والقدم وساير ما تضمنته الاصول السابقة اوصافا
للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحد
به ذاته تعالى عن ساير الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية
والعرضية فان قلت فلم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت

قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ايضا ان الوحدة
تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء التشبيه والبارى تعالى واحد بكل
من المعنيين ايضا اما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكلية والتركيب من الاجزاء والمقدار والحدود
والثانى في صلة انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى يتحصل ان يوجد واجبا في
الخارج وهذه المسئلة هى التى عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل استدل لاثباتها
الامام الحجة حجة الاسلام الغزالى بقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فقال وبرهانه
في الاية ثم قال وبيانه اى بيان البرهان وهو الاية فمرجع الضمير في عبارة
الحجة البرهان وهو الاية وفي عبارة المص هو قوله تعالى الى اخره وهو الاية
فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو انه لو كان اثنين
بمعنى لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التى منها الارادة
وتمام القدرة واراد احدهما امرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا
الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان
الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى وفي نسخة الاحياء
هنا قادرا بدل قاهرا وهذا الذى ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد
لا للزوم الفساد المذكور في الاية فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد
على تقدير التعدد ولك ان تقول بل ما ذكره الحجة بيان للاية وتقرير لا لنها برهان
التوحيد الموصوف ببرهان التمانع بناء على ما في الاية من الاشارة اليه كما سينبه
عليه في كلام العلامة العلاء البخارى وان كان تقرير شرح العقايد لبرهان
التمانع على وجه اخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء للتقرير بالنظر الى عبارة الاية
فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره فنقول الكلام في اثبات
التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الاية اما ان يكون مع التخلى او مع
عدمه وفصل المراد بالتخلى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور او
المراد به من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملايم لكلام المص هو

الثاني فان الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير اشار اليه في الاية
اي تقدير تعدد الاله اذ هو يعني الملي قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد وما
اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما غيره اي غير
الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد
جبرا اي مواجهة الجبر اي القهر له بمحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان المعجزات الباهرة
التي منها القران الكريم الباقي اعجازه على وجه الدهر ادلة قائمة على حقية الملة
قاهرة للخصم لا يستطيع ردها ثم ذاك والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد
بتقدير التعدد الثابت مواجهة اي بالمحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله
الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله او علما عطف على قوله
جبرا اي القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد مواجهة علم بتوجيه العادة والعلوم
العادية تحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا اي بانه حجر الان
اي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهي اعني العلوم المستندة الى العادة داخلة
في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض فقوله والعلوم مبتدا خبره قوله داخلة
ولذا اي ولدخول العلم العادي كما هو في مسمى العلم اجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم
بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد اورد
على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة
الى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق لاحتماله النقيض لجواز خرق العادة
مع انه اي العلم العادي علم اي داخل في مسمى العلم ومعدود من اقسامه وقوله بان
الاحتمال متعلق بقوله اجيب اي اجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض فيه
اي في العلم العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض فرض محال
لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم في شيء منه محالا
وذلك الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بان الواقع الان بخلاف
ذلك الممكن فرضه لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التمييز محتملا

محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب والتقليد
ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى
موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فانتفاؤه
اي في العلم العادي بثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب واعني بالموجب العادة
القاضية التي لم يوجد قط خرقها وهو احد اقسام الموجب اذ الموجب الذي يستند اليه
الجزم اما حس او عقل او عادة وذلك اي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو
معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل اي فيجب العادة التي لم يوجد قط خرقها يحصل
لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التي لم يوجد
قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر في
كل جليل وحقير من الامور بل تابى نفس كل منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد
بالمملكة والقهر للاخر فكيف بالالهين والالهة اي والحال ان الاله يوصف قطعا بانه
المتكبر كيف لا يطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الاخر كما اخبر الله سبحانه بقوله ولعلا
بعضهم على بعض هذا امرا ذا توهم لا تكاد النفس تحط للمتامل نقيضه اصلا فضلا عن
اخطار فرضه اي فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف الاخر وعلى هذا التقدير
هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه وانما غلط من قال غير هذا بان قال الاية حجة اقناعية
من قبل اي جهة انه اذا اخطر بباله النقيض اعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل
وينبغي ما ذكرنا فيما مر انفا منا انه لم يوخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض
بل الماخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بان الطرف الاخر المقابل للنقيض
هو الواقع وان نقيضه لم يستحل وقوعه وبهذا يظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية
لا اقناعية والله سبحانه الموفق للصواب وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا اي
بسبب ما قررناه انفا نشا انه كفر بعض الناس القائل بانه اي الملازمة اقناعية او
ظنية ونحوه فان بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني

قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية
اي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في
تشنيعه الى ان صاحب التبصرة كفّر ابا هاشم بقدحه في دلالة الآية وما تقدم من كلام
شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها
ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله
واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ
المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما
رأيت ان اسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب
على وجه يرشد الى الصواب تتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه بما
حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب
والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا الادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده
اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول
كان الافساد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينئذ يجب ان لا يكون طريق الارشاد
للكل على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا او تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته
بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من
التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني والجافي
الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة
والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل
عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم
بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم
عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به
الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون

لا بد كونه براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة
القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل فمن منح الجهال علما
اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي
فيجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف
بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي
صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم
عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة
الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية
وان القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا
العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن
وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة
تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير اليه قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما
عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير
لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم
الفساد لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى الله الممكن اي
الاختلاف مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا
يكون في نفس الامر لازما قطعيا لا يجيز جعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا
زعما ان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين [illegible]
فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعاء ما ليس
بقطعي قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون
بطريق الاشارة النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي المدلول عليه
القطعي

بطريق الاشارة فهو البرهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور
بين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محال لان عقلا على ما
بين فيه ايضا لا التمانع الذي يدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا
وقد يكون خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم انه حينئذ كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم
الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة
لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين
المفروضين او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض
عن النظام المحسوس فاين احدهما عن الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من
انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم
امتناع تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد
انتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزام
امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام
العقلي فليتأمل ثم وكذا يعني الجواب وضمنه الجواب التعجب من تكفير صاحب التبصرة
من قال انه دلالة الاية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام
شيخي وجه رد قول هذا المجيب انما الاية دليل خطابي اي ظني واعلم انه قد وقع
للمولى سعد الدين اواخر شرح العقايد ما ينافي بظاهره كلامه في اوايله ويوافق
كلام شيخي فانه قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم
بصدقه بطريق جري العادة فان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى
اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق

وان كان عدم خلق العلم في نفسه ممكنا

الركن الثاني

العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول حاصل ستة منها العلم بانه تعالى
قادر عالم حي مريد وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى
والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى
عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه مريدا وعقد الاصل الثامن

الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف في
الاصلين الاولين اثبات وحدانيته في الالوهية تعالى وتقدس ثبت استناد كل الحوادث
اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق ان يكون معبودا وهي
صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها
وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد اي الاخراج من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق
عن الموجب والموجد للذات فهو كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها
اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة
على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد
وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى البارئ سبحانه
وهو اي الشان ان هذه الحوادث تشاهد لنا منها كمال الاحكام في ايجادها من
اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها واعطيته من
الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح
ومنافع خلقة الانسان واعضائه وقد كتب على ذلك مجلدات ويستلزم ذلك اي
استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحكام في ايجادها قدرته تعالى اي ثبوت صفة
القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا علمه تعالى بما يفعله
ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ننبه عليه بان من راى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان
كاتبه المنشئ له عالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما ويتضمن هذا اي ثبوت
العلم له تعالى بالدليل السابق انه هو الموجد لافعال المخلوقات كما سيأتي بيانه في الاصل
الاول من الركن الثالث فيلزمه اي يلزم ما ذكر من المتضمن والمنضم اليه علمه بكل جزئي
خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا
على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق قوله
تعالى الا يعلم من خلق وستبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة احدها

انه في قوله وهو مشاهد منها كما لا الاحسان تنبيها على انا حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما نشاهده
بابصارنا وبصايرنا بان تدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا حتى نقضي بانه غاية الاحسان
عندنا لا بمعنى انه لا يمكن في مقدور الباري تعالى ما هو ابدع منها كما هو طريقة
الفلاسفة لان العقيدة ان كلا من مقدوراته ومعلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الاسلام
في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في
الاحياء في موضع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم
صدر عنه ذهول عن ابتنائه على طريقة الفلاسفة وقد انكره الائمة في عصر حجة الاسلام
وبعده ونقل انكاره عن الائمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه
تعالى قادرا انه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة
صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه اي هذا مذهب المليين وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا
المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه
وليس هذا خلافا منهم في تفسير القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
الا انهم زعموا ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم
ساير الصفات الكمالية لتوهمهم ان ذلك وصف كمال الثالث ان متعلق العلم
اعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة
انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان
واما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة اي الاتصاف بهما يستلزمان الحياة
بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحيوة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس
ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة لاعتدال النوعي التي يفيض عنها ساير
القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وابو الحسين البصري من ان معنى حيوته
تعالى كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم
والقدرة والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية او عرضا وكذلك كل

تنزيهها عن

كل صفة من صفاته تعالى وتقدس ثم قال الثالث صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل
الرابع بكل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور
ضده فيه اي صدور ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت او صدوره هو اي ذلك
الصادر بعينه في وقت اخر قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه او بعده فتخصيصه
بذلك الوقت اي بصدوره فيه دون الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت
وما بعده لا بد من كونه بمعنى يصرف القدرة الصالحة للضدين والوقتين بحيث
كانت على السواء عن ايجاده متعلق بقوله يصرف اي لا بد من كون ذلك التخصيص
لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره اي
غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير المجرور
وهو الهاء في ايجاده دون اعادة الجار وقوله الى تخصيصه متعلق بيصرف
ايضا اي بمعنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره
فيه الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نعني
بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو اي ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة
صفة حقيقية وجودية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص
وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة
قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المص بقوله
والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذي اوجبته الارادة وهو كما مر انها
تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة في الازل متعلقة
بتخصيص الحوادث باوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم المراد
كما نبه عليه قوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث اي بسبب حدوثه ولا
له تعالى ارادة بحسب كل مراد وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان
علمه تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من ان
ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد

تقدم

تقديره وحدوث الارادة باطل ايضا للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة
اخرى وافتقار هذه الى ثالثة ويتسلسل هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث
بعضها بلا ارادة تخصيصها بخصوص وقت ايجاده مع ان المتحقق ثبوت
صفة الارادة وذلك الخصوص وهو يعني الخصوص ملازم للحدوث لا ينفك عنه
لما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده والغرض
ان تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصيصها فيلزم التسلسل
المحال وايضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم اي ذهابه بالغفلة
عنه فلو فرض عدم العزوب كان فرض علم بان زيدا يقدم غدا كذا تطلع الشمس
مثلا لكان قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال
عدم عزوبه لان عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه كما تبين في صفة البقاء والعلم
انه يؤخذ من قوله الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصيص الذي اوجبه الارادة
انه وقوع الشيء تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه فان قيل هذا انعكاس لما اشتهر
من قولهم العلم تابع للوقوع قلت لا انعكاس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم
ان حدوث الوقائع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بان العلم تابع
للوقوع ان العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة
الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق والعلم
تابع له فيه **الاصل الخامس** والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام جمعهما المص
هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن
الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه تعالى سميع بصير بلا جارحة
ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب لا كعلم المخلوق المختلف في محله هو
الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ
يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الآلة وتأثر الآلة
ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من



من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع
صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر
صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف بحيث لا يخفى منه تعالى خفايا
الهواجس والاوهام وانه يرى موضع الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم
بمعناه فهو في الحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه اوهام ويسمع منه صوت ارجل النملة
الصغيرة المسماة بالذرة على الصخرة الملساء والمسمع بفتح ميم الموضع الذي يسمع
منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى
من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا
الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المص كالغزالي
بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق فهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما من
المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى
وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد الزم ابراهيم عليه الصلوة والسلام
اباه آزر الحجة بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما اي عدم السمع
والبصر نقص لا يليق بالمعبود ولكان اللائق ان يحذف المص قوله من المخلوق
لان افعل التفضيل المعتبرة بال لا يجتمع الاتيان معه بمن كما تقرر في العربية وهل
السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم او راجعتان ذهب الجمهور من اهل السنة
الى الاول وذهب الفلاسفة الاسلام وابو الحسين البصري والكعبي الى الثاني
وهو الذي عول عليه المص لكنه عبر بالصفة على طريقة اهل السنة فقال والعلم
انهما يعني ان صفتي السمع والبصر ترجعان الى صفة العلم وليستا زائدتين عليه
كما قدمنا في الكلام على رؤية البارى تعالى من ان الرؤية نوع علم ونقول هنا السمع
كذلك وهو بما تحقيق وهو انهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثباتهما
صفة العلم اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظهما الواردين في
الكتاب والسنة لانا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر ان الرؤية تشتمل على مزيد

او راكب واسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع
كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد
هنا للايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان
زائدتان على العلم ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهذا انتهى
الكلام في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل العاشر وهو انه تعالى صفات
زائدة على ذاته ثم انه تعالى سميع وبصير بصفة تسمى بصرا وعبّر في البصر خاصة
بذلك دفعا لما سبق الوهم الى العين من اطلاق البصر وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة
مريد بارادة وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزائدة على
الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفيهم زيادة
صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة على مفهوم الذات
لانه تعالى اطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من اهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له العلم ومن قدير ذات له قدرة وكذا ساير
الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عندهم
اي عند اهل اللغة عليم بلا علم كما يستحيل لغة اي كما يستحيل له علم بلا معلوم او كما يستحيل له
عليم بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه
اي نفي معناه لغة ولم يوجد فيه اي فيما جاء بالنفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن
وجود دليل هو اعلم وانا اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها
غير الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك احدهما عن الاخر ولو في الوجود
بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا
يتصور انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم الاصل السادس والاصل السابع
انه متكلم بكلام قديم قائم بذاته لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس
في كونه متكلما والسابع في كون كلامه قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه متكلما

كما لا نقول انها عين الذات و

ازلي باق ابدي و

متكلما اجماع الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون
له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فيثبت المدعى فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق
للمعرفة سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص
له تعالى وقد توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لان
تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم بغير الكلام بان
كانت المعجزة من جنس الكلام كالقرآن لانا نعلم اولا انه معجز خارج عن طوق البشر ثم
نعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت لما اذا كانت المعجزة شيئا آخر واثبات صفة الكلام
له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كساير الصفات فهو متكلم بكلام ليس بحرف ولا صوت
هو تعالى به اي بذلك الكلام طالب لفعل او ترك مخبر لعباده بما كان وما يكون بالنسبة
الى وقت وجودهم اما انه يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى قديم فلانه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى وقوله به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع في الازل الى
امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاول والرابع والخامس انواع الطلب
وتنوعه هذه الانواع لا ينافي كونه واحدا لانها ليست انواعا حقيقية وانما هي اعتبارية تحصل
له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الى آخر البواقي
واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه متبعض ولا متجز ولا يوصف بانه عبري
والسوري ولا عربي انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه
ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا
عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم وافقوا الحنابلة
في انه متكلم تعالى بحروف واصوات لكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا انه حادث
وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى يقولون وزعموا ان كلامه هو قدرته

اي ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا

الحنابلة المنسوبون الى احمد بن حنبل

وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوبة الى ابن كرام على وزن خدام وهو كان في زمن السلطان محمود سبكتكين

على التكلم وهم يثبتون قيام القدرة ومنهم المعتزلة قالوا الكلام تعالى اصوات وحروف
يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل او الرسول وهو حادث عندهم خلافا
للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا
نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة وهو
قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة
والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل
يعلم خلافه او يشك فيه واعلم ان قولنا العبارات تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ
منه الجواب عن سؤال مشهور وهو انه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ
الماضي كثيرا نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ الماضي عما
لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب ان اخبار الله تعالى لا يتصف
ازلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات فقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار
موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد
الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في اخباره القائم بالذات وهذا كما نقول
في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا العلم باق ابدا فقبل
وجوده علم انه سيوجد وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وجد وارسل والتغير
في المعلوم لا في العلم ثم يؤخذ مما مر في الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف
استدل على قدم الكلام على طريق التنزل اولا مبينا منبها على التنزل آخرا بقوله
كيف لا الخ فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردد في قدمه
معه وحدوثه فيه ولا معين لاحدهما وجب اثبات قدمه اى قدم ذلك المعنى لانه
الانسب اى بمعنى ان صح هو ان الانسب بالقديم من حيث هو قديم صفاته اذ القديم
بالقديم انسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل في
صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم

القائم بذاته اذا بطل قيام الحوادث بذاته بالادلة المثبتة في محالها فقد وجد المقتضي لثبوت
قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال انه لا مانع من قدم كلام
النفسي تعالى واذا ثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدعي وقد بين المص
انتفاء المانع بقوله اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب من ابن سيولد قبل ان يخلق
له ولا صحى او فرض خلقه اى الولد وعلمه بما هو قائم بابيه من ذلك الطلب بان يخلق
الله تعالى له علما بما في قلب ابيه من الطلب صار ذلك الولد مامورا به اى بذلك الطلب
الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل القائم بذات الاب
العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من طلب منه شيء
محال قلنا المحال الطلب التنجيزي لا المعنوي القائم بذات من عالم بوجود المطلوب منه
والعقلية وكلاهما فيه والعلم بهما كاف فيه واذ جاز الاسبق له فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ازلا ومصيره موسى عليه الصلوة
والسلام مخاطبا به اى بذلك الطلب بعد وجوده اى بعد وجود السيد موسى هو
وخلق معرفته به اى بذلك الطلب او سمع اى وقت سماع السيد موسى لذلك
الكلام القديم وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المص ويتعدى بنفسه اخرى
فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها
هذا قول امام السنة الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري اعني كون الكلام النفسي
مما يسمع وقد اختلف اهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب الاشعري الى
ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود فاسمع
اى قاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف على رؤية ما ليس
بلون قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الاخرة
حال فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو مما لا يكون الا
بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي ابو بكر الباقلاني واستحاله الامام ابو منصور الماتريدي
سماع ما ليس بصوت وهو الذي ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني ولا يتحقق

الم

ما يصلح ان يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه اما ان يفرض الكلام في الاستحالة
عقلا فلا يتاتي انكار امكانه ان يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي او يفرض
في الاستحالة عادة ولا يتاتي انكار امكانه ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة
من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت ثم قال فيجوز
يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت انتهى والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى فانكر
الماتريدي سماعه الكلام النفسي وعنده اي الماتريدي سمع موسى عليه الصلوة
والسلام صوتا دالا على كلام الله تعالى وعند الاشعري انه عليه الصلوة والسلام
سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقي ممكن
كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر
وعلى ما قاله الماتريدي خص موسى به اي باسم الكليم المفهوم من قول المص كلام لانه
اي سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة اذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك
ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التاويلات ويوافقه ظاهر قوله نودي من شاطئ الواد
الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وهو اي ما ذهب اليه الماتريدي اوجه عند
المص قال لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس
صوتا قد يخص [illegible] وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق
ويمكن انتصار للاشعري ان يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة
المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سماعا ولا مانع
من ذلك بل في كلام ابي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت
مما قدمناه انه لا يتحقق في اصل المسئلة خلاف وان الخلاف في الواقع للسيد موسى وبعد
اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم على انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له
قائمة به لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل هو مكلم بصيغة اسم الفاعل من كلم
المضعف بوزن كرم لم يزل مكلما فعند الاشعري نعم هو تعالى كذلك قال تعالى وكلم
الله موسى تكليما وعند بعض اهل السنة وتعلم بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم

باسم السمع و

عن اكثرهم اي اكثر اهل السنة واكثر متكلمي الحنفية لما قال المص وهو عندي حسن فان معنى
المكلمية لا يراد به نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كما قالوا الامر كن
لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب ينتظمه اي يتناول ذلك الخطاب وهو في انه الطلب الذي
يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي فلا يختلف فيه اي في ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل
هو تكلم كما مر اذ هو اي ذلك الطلب داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى
متكلم وانما يراد به اي بمعنى المكلمية اسماع نحو اخلع نعليك مثلا ونحو وما تلك
بيمينك يا موسى وحاصل هذا امر مختص اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص
بلا واسطة كما قاله الاشعري او بلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في
انتفاء هذه الاضافة بانتفاء الاسماع فان اريد به غير هذين الامرين فليبين
حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق ان الذي يثبته الاشعري المكلمية بمعنى اخر
غير الامرين الذين ذكرهما المص وهو مبني على اصل له يخالف فيه وبيان ذلك ان هو
المتكلمية والمكلمية ماخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية ماخوذة
من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له وهذا متفق واما المكلمية
فماخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف
بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد ويستعد
سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل
بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى وينفونها بالاسماع المذكور فقد
ظهر ان المكلمية عند الاشعري بمعنى سوى الامرين الذين ذكرهما المص وبالله التوفيق
فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية التكليف
بموت ونحوه ولو كان ازليا لما انقطع قلنا المنقطع التعلق المعنوي التنجيزي وهو حادث
اما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير كما قدمنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير
في اللفظ الدال عليه لا في نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان
التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي واما قيامه بقيم

لقوله أو لأن هذا الأصل أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى إذ [illegible]
تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم
ومواضع أخر كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من
أوجد الحروف في غيره كما صرح به الأشاعرة وهو الأخطل فقال إن الكلام لفي الفؤاد و
دليلا في ذهب إليه المعتزلة من أن التكلم صفة تعالى إيجاد الأصوات والحروف في
جسم مخالفة للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها ثم لا شك في إطلاق الكلام على من
قام به الحروف لغة هكذا عبارة المتن والمراد الطلاقة في ضمن إطلاق المتكلم والأوضح
أن يقال لا شك في إطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة إما مجازا أو إما حقيقة
وهو أي كون الإطلاق حقيقة أقرب من كونه مجازا لأن التبادر يعني قولك تكلم زيد ونحوه
ككلام زيد وزيد متكلم لغة أي من جهة اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر
علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا أو مشتركا معنويا مشككا بكسر
الكاف لا متواطئا وقوله بناء متعلق بقوله معنويا يعني أن القول بأنه معنوي
مبني على أن الكلام مطلقا هو أعم من كل من الكلام اللفظي والكلام النفسي وأما
كونه مشككا فلأن اللفظي أولى بإطلاق الكلام عليه لأنه فيه أشهر وكونه مشتركا معنويا
مشككا هو الأوجه لأن الإطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع إذ الو[ضع]
للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا أو لفظيا
بخلاف الاشتراك فإن الوضع فيه متعدد والأصل في الوضع عدم التعدد والأصل
في الإطلاق الحقيقة وليس في قوله أي الشاعر وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا يوجب
أي يقتضي أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النفي ظاهر بأدنى تأمل في علامات
الحقيقة والمجاز إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولأنه
لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف
كان إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة
والمجاز لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والإخبار بنفسه وكونه تلفظ لأن

لأن التلفظ فرع قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم والفرق بين قيام ذلك المعنى
وبين العلم به وجداني لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو
أي قيام ذلك المعنى بالنفس وصف كمال لمنافاته الآفة التي هي العجز عن إرادة المعنى في النفس
فوجب اعتقاد أنه تعالى متكلم بهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته
المقدسة تعالى وأما كونه متكلما بالمعنى الآخر أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى
على تقدير الأعمية أي كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي فيجب تنزيهه عنه تعالى
لامتناع قيام الحوادث به تعالى والقول بأن الحروف قديمة كما قالت الحشوية وبعض
الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت إليه للقطع بعدم السين أي لأنا ندركها بواسطة الحس
عدم السين قبل الباء أي قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن الرحيم ونحوه من
الألفاظ المنتظمة الحروف نجد فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول
والله ولي التوفيق والهداية **الركن الثالث** العلم بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية
والأشاعرة تلك المسألة في صفات الأفعال التي يدل عليها قوله تعالى الخالق البارئ
المصور ونحوه الرزاق المحيي المميت والمراد بها صفات تدل على تأثير وتلك الصفات
لها أسماء غير اسم القدرة تسميتها بها باعتبار أسماء آثارها والكل أي كل تلك الصفات
يجمعها اسم التكوين بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها فإن كان ذلك الأثر مخلوقا
فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق والصفة الخلق أو كان ذلك الأثر رزقا
فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق أو الرزاق والصفة الترزيق أو كان ذلك
الأثر حياة فهو أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة المحيي والصفة الإحياء أو كان
ذلك الأثر موتا فهو أي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الإماتة ورجوع
الكل إلى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المص هو ما عليه المحققون من الحنفية
خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية
فإن في هذا تكثير القدماء جدا فادعى مناظر الحنفية عن عهد الشيخ أبي منصور الماتريدي

وهذا لما عهد المص انها اى الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة زائدة
على الصفات المتقادمة المعقود لها الاصول السابقة وليس فى كلام ابى حنيفة واصحابه
المتقدمين تصريح بذلك سوى ما اخذوه يعنى المتأخرين من قوله يعنى قول ابى حنيفة
كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فان هذا اصرح فى قدم الخلق وقدم
الرزق وسيأتى من كلام ابى حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا له
اى لما ادعوا من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال
منها وهو عمدتهم فى اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون الاشياء اى موجدها
ومنشيها اجماعا وهو اى كونه تعالى مكونا الاشياء بدون صفة التكوين التى المكونات
آثار تحصل عن تعلقها بها محال لضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها
يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولابد ان تكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقد اجيب بانا لا نسلم ذلك اعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما يكون
فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة
والارادة لا الى صفة زائدة عليهما ومنها وجوه اخرى كلها فى الاستدلال بمعرفة
مع الاجوبة عنها فى المطولات والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها
اى تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو القدرة
باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق تعلقها والترزيق تعلقها وكان الاليق الجريان عليهما
على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كانه تعالى على المنوال الاول
والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثانى فالتخليق
تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو الاليق
بطريقة الاشاعرة لانهم قائلون بان صفة الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات
القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه يعنى مشايخ الحنفية فى معناه اى معنى
التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من انها صفات تدل على تأثير اثر الخلق

ما سبق عنهم لا ينفى هذا الذى قاله الاشاعرة ولا يوجب كونها اى كون صفة التكوين
على فصولها صفات اخرى اخرها لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكر من ايجاد المخلوق
وايصال الرزق ونحوهما والى الارادة المتعلقة بذلك ولا يلزم فى دليل لهم من الاوجه
التى استدلوا بها ذلك الامر من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات اخرى واما
نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح به عن احد منهم فيما نعلمه بل
فى كلام ابى حنيفة نفسه رضى الله عنه ما يفيد انه وذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه
الصفات على ما نقله عنه الطحاوى وهو قال اى الطحاوى تعالى عنه ما نصه وكما كان
تعالى بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق
ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا ارى والحال انه لا مربوب
بوجه مربوب موجود ومعنى الخالق ولا ارى والحال انه لا مخلوق موجود وكما
انه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل
انشائهم ذلك بانه على كل شئ قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شئ قدير تعليل وبيان
لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق
الاسم اى الاسم الذى هو الخالق فى الازل بسبب قيام قدرته تعالى عليه اى على
الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل
وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه والله الموفق واعلم ان اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق
ونحوه واما قول ابى حنيفة كان خالقا ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق
المشتق منه كما هو مقرر فى مبادى اصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى ان اطلاق
الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقية وان قلنا
صفات الفعل من الخلق والترزيق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الى
آخره ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام طريق
الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا فى

في الازل امر مستهجن لا يقال لعله قلنا استهجانه والكشف عن اطلاقه ليس من جهة
اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد
المخلوق في الازل لحقيقة لانه يؤدي اما قدم المخلوق وهو باطل **الاصل الاول** العلم بانه
تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهرا او عرضا على اختلاف انواعه
كحركة كل شعرة وآن دقت وغلظت اي وكل قدرة لكل حيوان عاقلا او غيره وكل فعل اضطراري
كحركة المرتعش والنبض اي وكالتنفس وهو حركة العروق الضوارب بالبدن او اختياري
كافعال الحيوانات المقصودة لهم وان بغير العاقل في قوله لهم تغليبا واصلح اي ودليل
يعني ودليل العلم بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله تعالى — الله
خالق كل شيء وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلوة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم
ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه
سيبويه اي موصولا حرفيا لا يحتاج الى عايد فيستغني عن تقدير الضمير المحذوف
لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة
في ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المحشي ولا يمتنع انكاره الى آخره اشارة الى
سوال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه ومحصل
السوال ان معنى الاية ان انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه
بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا الانكار
اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتونه وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة
ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها تعبدون ما منحوتا تصيرونه
بعملكم هنا والحال ان الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت منحوتا فقد
ظهر الطباق وحينئذ اي حين اذ جعلت مصدرية لا استدلال بها اي الاية ظاهر
للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اي لفظة ما موصولا اسميا يحتاج الى
عايد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه فحذف العايد المنصوب بالفعل والموصول

والموصول الاسمي من ادوات العموم فيشمل في الاية نفس الاحجار المنحوتة والافعال
كلها كانت او معاصي واعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع كما سيأتي
من انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر
وهو متعلق الايجاد والايقاع اي ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والفعل
بهذا المعنى وهو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلوة اذ هي عبارة
عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يقولون المصدر
المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو
بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لانه الامر الاعتباري وهو الفعل بمعنى الايجاد
والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراؤه اي الاية على عمومها للا حجار
المنحوتة والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام المحشي والتحقيق ان عملهم
بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصول وصلتها كذلك فآل المعنى
فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه او الشيء الذي
تعملونه ودعوى عموم الاية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد
بمعنى ايجادها وانما الذي هو معمول فيها النحت والتصوير ونحوهما من الاعمال
ونحوها واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله هو
بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتناول شيء منها الاعيان بناء على انها
موصول اسمي الا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه والدليل من
العقل على انه سبحانه الخالق لكل حادث ان قدرته تعالى صالحة للكل اي لخلق كل حادث
لا قصور لها عن شيء منه لان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته
تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم التحكم فوجب اضافتها اى

اي اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق اي اضافة تعلقها اليه كما مر انه لا خالق سواه
وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما
هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا ولا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى
كما يقوله الخصم اذ المعتزلي يقول جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن
دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه على امر مختلف فيه بينه
وبين الخصم اشار المص الى ذلك بقوله ويؤنسه اي يؤنس هذا الدليل العقلي في افعال
العقلاء اي يقويه ويقربه بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل
بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء من
نسج العنكبوت الذي يفصل في الصناعة اي ان لا يتبين شيء من الخيوط او الجهة
التي تركب منها وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلاء بين اضلاع
بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به اولا فاولا الى ان يمتلي البيوت ثم يختم
على وجه بمهارة وغاية من اللطف فكان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على
غاية من الاتقان وهذا الترتيب واقعا منه سبحانه وصادرا عنه دون تلك
الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة للعبد
خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها
اورد بتمسكهم سؤالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال
فان قيل لا نشك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا اي ولكون القدرة
مخلوقة للعبد قائمة به ندرك نحن معشر العقلاء معرفة ضرورية بطريق الوجدان

الوجدان بين الحركة المقدورة لنا وهي وبين الرعدة الضرورية اي التي تصدر
دون اختيار منا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب وتوضيح بانا ادركنا
التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة العبد مخلوقة لله تعالى لكان
استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا اقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد
بدليلها وهو ادراك التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من
بين الصفات الا التاثير اي الايجاد للمقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص
السابق بعضها بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون اي العباد مستقلين بايجاد
افعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة التي تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم وهو اي
ذلك الاستقلال بالايجاد راي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق بينهما الا في تعبير الفرق
في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى
عند المعتزلة لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وبطريق
الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد من المحل القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه
تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اي وان لا يكن العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص كان ايجادها بخلق
الباري تعالى جبرا محضا اذ الغرض انه لا تاثير لقدرة العبد اصلا في ايجادها واذا
كان كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل
تحت قدرته كان يطلب منا ان نخلق الحيوانات او نطير الى السماء ويطلب
من الجماد المشي على الارض فالجواب من طرف اهل السنة وهو حاصل الاصل الثاني
في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه لها
ايضا نسبة الى قدرة العبد فسميت اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها
الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
ان يكون بالاختراع الذي هو خاصيتها اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة

في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند الاختراع تتعلق به نوعا اخر
من التعلق فبطل ان القدرة من حيث تعلقها تختص بايجاد المقدور بها ولم يلزم
الجبر المحض كما زعم الخصم اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد وفعله
واختياره وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام
وتمام يوافقه المص عليه قال ولقائل ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة
الاختيارية تتعلق بالقدرة وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق
بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان التعلق لا على وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ
لم تحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل اللغة العربية انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل
المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق
بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا ممنوع وتحقيق الكلام ان نقول معنى
ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الموقوف من مقدوراتها اليها
بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته فالباء بانها للالصاق ومدخولها محذوف اي
بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فانها في وقته عايدة
للوجود المعلوم من الايجاد وذلك ان القدرة انما تؤثر وقوع الشيء على وفق الارادة
وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيصه اي تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون
ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة
للفعل عندكم معشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل الا على غير ما ذكرتم اما بالتاثير
كما هو الظاهر او بنسبة له اي لتعلقها بالفعل معنى محصلا ننظر فيه لنقبل او نرد
ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت
مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص
السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ الحمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا
واجب كما بينه بقوله فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج افعال العباد
اي باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر

٢٨

الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر المحض مبني على تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة
المكلف الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل ولا يدفعه اي لا يدفع هذا اللزوم
تعلق قدرة المكلف بالفعل بلا تاثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وذلك
انا نقول هذا المص ان الكسب لا نفهم الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا في المعنى
المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما يشير عليه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه لما ذكر
تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة
لها اليه لا على وجه الاختراع وان الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك
فوجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم اخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمنا بكتاب
الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على انه
معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب
الا التحصيل ثم لك ان تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص
العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص
باخراج فعل واحد قلبي كما سيحققه المص ويأتي قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل من
افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة
عندهم صفة شأنها التاثير والايجاد لكن تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو
تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حققه في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح
العقايد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة
الاسباب والالات ونقل فيه ايضا انها عند جمهور اهل السنة شرط لوجود
الفعل يعني انها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط
لا توقف الاثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد
هو قصد الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان او معصية
وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى لا يقال ومها تنتج ايجاد
ذلك الفعل كان قبل القدرة عندكم معشر الاشاعرة مقارنة للفعل لا قبله فكيف

يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها ثم لما اطردت العادة الالهية بخلق
الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل والترك وبخلق القدرة عقيب هذا القصد
عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كما في النفس او غيره كيف كان وجودها مع المباشرة
متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعلقها بالفعل المباشر بانه تقصد مع
تحقق وجودها مع الشروع فيما تقرر ذلك ظهر ان تعلق قدرة العبد تعلقها بشرط
هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المحشي فيما بعد
لكني رايت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح
يقرب به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم ان قول المحشي لوجوب تخصيص
تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص فيما
سبق حمل النصوص العامة خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية وان ذلك
هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج افعال
العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى
الى ذلك التخصيص وانا هنا الثبة وفيما سبق علة التخصيص وبالله التوفيق
وما قيل لبيان ان الفعل مكسوب للعبد يتعلق به قدرته لا على وجه التاثير ومخلوق
لله تعالى يتعلق به قدرته على وجه التاثير ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتداء وقوله غير
الحركة خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل من ما قيل وما مبتدا خبره
قوله فيما بعد فاجنبي والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك فالايجاد
هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد والعبد موصوف حتى يشتق له
اي للعبد منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال لموجد البياض
في غيره ابيض ولا لموجد السواد في غيره اسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم
كما هو في محله بخلاف من قام به البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه
اسم فيقال له ابيض واسود ومتكلم وقوله فاجنبي هو خبر ما كما مر يعني ان هذا القول
قول اجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لا يتعرض هذا القول الا

الا لكونه اي العبد متصفا بالوصف مثل البياض والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد غيره
اياه فيه اي ايجاد غير العبد ذلك الوصف في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالوصف
الذي اوجده غيره فيه لا يوجب وجوده اي الوصف تحت اختياره بحيث يتوقف
وجوده على اختيار العبد فضلا عن تعلق قدرته اي العبد به اي بذلك الوصف فلم
يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد
فان قيل في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان من العقل والنقل
كما تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء
بلا واسطة وقام البرهان ايضا من العقل على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله
الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركته صاعدا وساقطا بان حركته صاعدا
اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية فنقول بهما اي بالامرين الذين قام البرهان
على كل منهما وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الثاني منهما فانه اي علم كيفية
هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته قلنا في الجواب
حاصل هذا الذي قررتموه اعتراف منكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد هو
بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم بذلك ادعيتم انه اي الشان
الجاء الى كونه على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تاثير
وايجاد لا ندري على اي وجه هو ملجئ وحل هذا التركيب ان قوله الجاء فعل ماض فاعله
قوله اي ملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله
خلاف اي ثم ادعيتم ان الحاكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه
يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو ان يتعلق
قدرة العبد بلا تاثير منه وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق هو
والعطف في قوله وايجاد تفسيري وذلك الملجئ هو براهين وجوب استناد كل الحوادث
الى القدرة القديمة بالايجاد وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل وهو اي ما ادعيتموه
من ان الحاكم الى ذلك البراهين المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لو

ووجه ما يوجب التخصيص

بان كانت غير عمومات او عمومات لا تحتمل التخصيص

لو لم تكن تلك البراهين عموما لا تحتمل التخصيص كذا في بعض ما رأيته من النسخ واللايق
حذف لا بان يقال لو لم تكن عموما تحتمل التخصيص وبدله لكون اللايق حذف لا انه
المناسب بقوله اما اذا كانت اما خاصا اي فاما اذا كانت عموما تحتمل التخصيص فلانبحي
البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم لكن الامر كذلك وهو ان البراهين المذكورة هو
عموما تحتمل التخصيص لا تخصص وذلك التخصيص امر عقلي هو ان ارادة العموم فيها
تستلزم الجبر المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان من شان الجبر
المحض انه مستلزم لضياع التكليف وبطلان الامر والنهي وفي ذلك ابطال الشرايع وقد
علمت مما مر ان احتمال التخصيص لا يقتضي استناد جميع افعال العباد اليهم وانه يكتفي في
بيان حقيقة مذهب اهل السنة باستناد جزئي واحد فلبني هذا ومما يضعف رعاية احتمال
التخصيص ويقوي المحافظة على العموم ما امكن ان سياق النصوص اخبار الهام موطن
التمدح بنافي التخصيص فليتامل ولما كان ما ذكره المحقق انما ياتي في النقليات لان العموم
والخصوص من خصايص النقليات ورد انه لا يتاتي الا ان يكون المراد هو البراهين العقلية
وما ذكرت لا تعرض فيه لها اجاب عنه بقوله واما ما ذكروه من العقليات مما هو مشهور
غير هذا المختصر كما في تصانيف الامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما فليس شيء منها لازما
للخصم يصلح مستندا للالجاء المدعى على ما يعلمه الواقف عليها بادنى تامل فيها وكيف يكون شيء
منها لازما ولو تم منها ما اي ولئن سلمنا الى ما ذكر من كون التعلق على وجه يخالف المعقول
استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه
اي لا يدفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب للجبر اي للقول بالجبر المحض ليس
سوى ان لا تاثير اي ليس سوى قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله اصلا
وهو اي الجبر والمراد اعتقاد الجبر وملزوم الباطل باطل فملزوم الجبر وهو
موجبه يعني اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح جماعة من
محققي المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا الى هو جبر فقولهم ان قدرة العبد
تتعلق لا على وجه التاثير الذي يؤول اليه امر هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة

في صورة مختار لوقوع الفعل عقيب اختياره من غير تاثير لقدرة المقارنة. واعلم
انا كما ذكرنا انفا ان ما اوردوه من مشهور العقليات التي ظنوا احالتها استناد
شيء اي ظنوا انها تدل على استحالة استناد شيء من الافعال الاختيارية الى العباد
ثم تسليم هذا خبر ان اي كما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات لم تسلم من القدح وبينا
على بطلانه بالالتزام الذي ذكرنا لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك اي من تاثير
قدرة العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع
من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد العاقل اي اعلمه افعال الخير والشر ثم خلق
له قدرة امكنه بها من الفعل كما امره به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ثم كلف
باتيان الخير اي بان ياتي به ووعده عليه اي على الاتيان به الثواب وبترك الشر اي
وكلفه بترك الشر واوعده عليه على الشر اذا اتى به العقاب وقوله بناء متعلق
بقوله كلفه اي كلفه بذلك بناء على ذلك الاقدار اي خلق القدرة المذكورة ثم يوجب
ذلك هو جواب لو اي لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف
بما ذكرتم يوجب وقوع هذه الامور نقصا في الالوهية لكونها مانعا من القول بتاثير
قدرة العبد اذ غاية ما فيه اي مانع وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدره
اي اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد العقلاء
بعض معلوماته سبحانه تفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا
منا ومنكم وقوله وان كان قد يرى اي يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الى سؤال
بايراد جوابه اما السؤال فهو ان يقال جعلتم الخلق كالعلم فيما ذكرتم فليس مع وجود
الفارق وهو ان الخلق من خصايص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله
بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله
لكن يقدح هو الجواب اي ما ابديتموه من الفرق لا يقدح في المقصود وهو ان
اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما ذكرنا انفا اذ كان
سبحانه غير ملجئ بصيغة المفعول الى ذلك اي الى اقدار العبد على بعض المقدورات

ولا مقهور عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه باختياره اي بارادته تعالى في
قليل من المقدور لا نسبة له بمقدوراته اي المقدوراته التي لا تتناهى فالباء في
هنا بمعنى الى وستعرف ان ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم
وقوله للحكمة متعلق بقوله فعله اي فعله تعالى ذلك الاقدار للحكمة صحة التكليف وعدم
وانجاه الامر والنهي فان نفي قدرة العبد بالكلية يستلزم بطلان التكليف وعدم انجاه
الامر والنهي لكا من مع انه اي مع ان ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من افعاله اذا
اوجده لا تنقطع نسبته اليه اي الى الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف
لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع ورد بما يقتضي
نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون انا كل شيء خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان
قلت الفرق الذي تقدم فادح باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم العباد ببعض
معلوماته واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شيء اي موجده للتواجد فلو اوجد
العبد شيئا لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال قلنا يمنع لزوم
الخلف في خبره تعالى لان خلق الشيء هو الاستقلال بايجاده والعبد لا يستقل بايجاد
شيء بل العزم الذي قلنا انه محل استقلال العبد قدرته يتوقف وجوده على خلق
الاختيار للعبد شيء فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله والتمكين من ذلك العزم كي
سبان فلا استقلال للعبد بشيء فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله فلينفي علة سابقة على ما
هي علة له وهو الوجوب في قوله وجب اي لاجل نفي الجبر المحض وتصحيح التكليف
وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع
نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو اي ما ذكر من تحقيق نفي الجبر وتصحيح التكليف
اي الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور لا يتوقف على نسبة جميع افعال العباد
اليهم بالايجاد اي على ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم بل يكفي لنفيه
اي الجبر نسبة فعل واحد وهو العزم الذي الان ذكره اليهم وتغييره لكن انه

٣١

ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار

انه يخلق جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات انما يوجد بخلق الله تعالى
وكذا التروك التي هي افعال النفس لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل
وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع ما
يتوقف عليه التروك من الميل الى الشيء الذي يكف عنه النفس ومن الداعية
التي تدعو اليه ومن الاختيار له انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى ووجه توقف التروك
على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عن حالة مالت ودعت له وتعلق به الاختيار
والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس لا تاثير لقدرة
العبد فيه وانما محل قدرته اي العبد هو عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور
في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل اي وتوجهه للفعل طالبا
اياه توجها لا يلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له
وهذا العزم المصمم هو محل تاثير قدرة العبد وهو المسمى الكسب عند الحنفية
فاذا اوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوبا اليه تعالى
من حيث هو حركة لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على اسبابها ويكون الى العبد من
حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في
الطاعة كالصلوة تكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي
حركات والى العبد من حيث انها صلوة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم
واعلم ان حاصل كلام المصنف تعديل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان قدرة الله تعالى
تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية فمتعلق
تاثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره
لتعلق ذلك بعزمه المصمم اعني قصده الذي لاثره وهو غير ان المصنف اوضح الكلام
القول فيه ولعله انما عزم بعض ما ذكره الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع مصرحا به في
كلامه وان كان منطبقا عليه وانما يخلق الله سبحانه هذه الامور في القلب يعني الميل

والداعية والاختيار لتظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة
للامر والنهي او طاعة له وليس للعلم خاصية التاثير ليكون المكلف مجبورا على ما سبق
العلم بظهوره منه كما اي كالدليل على ما سيتضح من بعد وهذا وضح في اخر الاصل الثالث
الذي يلي هذا الاصل وقوله ولا خلق بلفظ المصدر والاختيار للمكلف يوجب اضطراره
الى الفعل لانه تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عند داعية تدعوه اليه على العزم
على فعله وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك وحاصل
الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على
العزم على تركه مع خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله اذ هو المستمر اي هو الامر
المعروف الذي لا يتخلف تركا للانسان لما يحبه ويختاره ويميل اليه وفعل شيء
وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار او حياء ممن يجله ويؤثر امتثال امره ونهيه
فحين ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صحح تكليفه اي ثبت
عند ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد وعند ايضا صح ثوابه اي ان يثاب
بالطاعة وعقابه اي ان يعاقب بالمعصية وذمه بفعل ما لا ينبغي شرعا ومدحه بفعل
ما هو حسن شرعا وانتفى بطلان التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى في التخصيص اي
تخصيص تلك العمومات السابق بعضها لتصحيح التكليف اي كفى لاجل تصحيح التكليف
هذا الامر الواحد الذي جعل متعلقا لتاثير قدرة العبد واعني بهذا الامر الواحد
العزم المصمم على الفعل وما سواه اي ما سوى العزم المصمم مما لا يحصى من الافعال
الجبرية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متاثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة
الحادثة المخلوقة المتاثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم ومع ذلك اي مع ما ذكرنا
من ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة فكل ما يكون من هذا العزم بلا توفيق
من الله تعالى بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه تعالى تفضلا لوجود
ان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس ثلاثتها موانع من العزم المذكور
تشبه الفواسر اي تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا لقوة استيلائها على الانسان

على الانسان فلا تغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه الا بمعونة التوفيق
من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى ان يوفقه لانه لا يجب على الله تعالى شيء كما سيأتي
بيانه في الاصل الرابع بل العبد اذا اعلمه الله تعالى طريقي الخير والشر وخلق الممكنة من
كل منهما له فقد اعذر اليه اي ازاح عذره منهما ازاحة العذر اليه فالعذر مضمن
معنى انتهى وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو اي الخذلان ان يدعه مع نفسه لا ينصره
ولا يعينه عليها وقوله لا يسلبه هو خبر المبتدا الذي هو عدم التوفيق وما بينهما
اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق لا يسلب العبد الممكنة اي التمكن من ذلك العزم
التي خلقها له نعت للممكنة وهذه اي الممكنة وسياتي انها عبارة عن سلامة الاسباب
والالات غير القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل بل تكون
معه حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة حتى قد قال بناء على ما ذهبوا اليه
ان التكليف بغير المقدور واقع لانه اي التكليف وهو المطلب الالزامي يخاطب مكلفه
يكون قبل وجود الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل
وهو محال ومقارنة المتاخر عن شيء غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها
تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل تكليفا
بما لا قدرة عليه وقوله فان المراد بيان لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره
ان المراد بتلك القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل القدرة
التي يقام بها الفعل وهي قدرة جزئية اي فرد وهو جزئي حقيقي مندرجة تحت مطلق
القدرة الكلية تخلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القدرة المستجمعة
لشرائط التاثير وهي عرض جزئي فالمتقدم على الفعل والمتاخر عنه الامثال وقولنا يقام
بها الفعل تسامح في العبارة اذ المقيم للشيء متقدم عليه وانما هي اي القدرة المذكورة
معه اي مع الفعل لا قبله اذ لما كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله سبحانه وحده
لفظه كان هذا اولى من ثبوتها قال القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني مقدم اهل السنة
وهو المراد حيث ما اطلق القاضي في كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا

وبخلق الفعل بحسبها من حيث الفعل اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط وهذا شرط هو
فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد
القدرة الحادثة بلا فعل ويجوز ان يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط
بلا مشروط وهذه القدرة اي المسماة بالممكنة شرط التكليف متقدمة عليه ضرورة
وجوب تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل السنة عن سلامة
الالات اي الات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بناء على ان من كان كذلك اي سليم
الالات وقد صحت له الاسباب فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا اجرى سبحانه
العادة لا يسال عما يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة من ذهب الى ان
القدرة المقابلة للممكنة اعني الميسرة بشرايط التاثير تتقدم على الفعل وبالله التوفيق

الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا له فهو واقع بمشية الله تعالى وارادته
وهو عطف تفسير للمشية فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن
فهو تعالى مريد لما تسميه شرا من كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير من ايمان وغيره
من الطاعات ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو الحق وهو مذهب السلف وقد اتفقوا
على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى ومنهم من منع التفصيل
فقال لا يقال انه يريد الكفر والفسق مأمورا به كما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر
هو الارادة وعند الاكثر يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف اي الاعلام من
الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرنا من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا
كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة
والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اي هو مالكها
ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله
مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول البعض كما نسميه شرا تنبيه على ان
تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وصدوره لنا لا بالنسبة الى صدوره
عنه تعالى وخلقه الشر ليس بقبيح اذ لا قبيح منه تعالى لا يسال عما يفعل وعند المعتزلة انه

انه انما يريد من افعال العباد ما كان طاعة وسائر المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد
على خلاف ارادة الله تعالى فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره وقوعها وزعموا انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
كذلك قالوا ولنا في التمسك لما زعموه قال الله وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما منا
للعباد وكان منهم مع ان الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثله قوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا ثانيا ارادة ظلمهم اي ظلم العباد لانفسهم ثم عقابهم
عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وهذا متمسك عقلي وقالوا ثالثا قال الله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد قالوا
والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا
المنوال استدلالهم بالايتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال الله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية
وهذا التمسك بالايات المذكورة بناء منهم على تلازم الارادة والمحبة والرضى والامر
عندهم ولا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها بل لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد
عندهم وقوله ولانه عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اي المعاصي والقبائح واقعة
بارادة العبد للايات السابقة ولان ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب
والنهي سفه والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات
نقلي وسياتي الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة وهي قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا قوله ان لو يشاء
الله لهدى الناس جميعا اي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله
وما تشاؤون الا ان يشاء الله والاية الاتية تلوها وقوله تعالى ولو شاء لهداكم
اجمعين وقوله تعالى ~~وما تشاؤون الا ان يشاء الله~~ ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها و
وقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم قد شاؤوا المعاصي وقد فعلوها فكانت

بمشيئة الله تعالى بهذا النص البليغ لان يشاء او شيئا الا ان يشاءه سبحانه وقوله تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
فانه هذه الشريفة مصرحة بتعلق ارادته تعالى بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولهم اي للمعتزلة عن الاستدلال
بهذه الايات اجوبة ليست لازمة لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في
هذه الايات ونظايرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد
للمطلق من غير دلالة عليه على انهم قد غيروا في تفسير مشيئة القسر والالجاء فاضطربوا فيه
وقوله ولانه عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه اي ما ادعيناه من تعلق
الارادة بكل الكائنات حق للايات السابقة ولدليل عقلي وهو ان المعاصي لو كانت واقعة
على وفق ارادة عدو الله ابليس وهي مما لا يخفى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل
ذكره ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل بامر
اهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اي الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده
وهو ان يستمر اي يدوم مطردا في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون
مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين عن قول الظالمين
علوا كبيرا والجواب عما اوردوه متمسكا لهم من الايات اما عن قوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وما بمعناها فهو انه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد اي ظلمه للعباد
وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد انفسهم فليس المنفي في الاية ظلم بعضهم بعضا فانه كائن
ومراد وستذكر ان هذا الاصل جواب قولهم ارادة الظلم اي ظلمهم لانفسهم الى اخره
وافراد قولهم هذا جواب يقتضي كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح وقد يصح
ان يكونا مع ما قبله دليلا واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين الرضى والمحبة وبين الارادة
كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدواء
وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته ايضا فالرضى ترك الاعتراض على انه للارادة

تقدير الكلام ان كان الله يريد ان يغويكم فاردت ان انصح لكم لا ينفعكم نصحي

لا ارادة وفوقه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة اعم
فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة واما عن تمسكهم بقوله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يامر الآمر بما
لا يريده كالمعتذر عن الامر في ضرب عبده بمخالفته امره فيامره بحضرة من لامه
وهو لا يريد في هذه الحالة المامور به ليظهر عند من لامه صدقه فقد تحقق ان ذلك الامر
غير الارادة فالمعاصي واقعة بارادته تعالى ومشيئته وعطف المشيئة تفسيري لكنه
في عطف الارادة عليها لا بامره ورضاه ومحبته على ما قررنا وقال امام الحرمين
ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم بمعناه عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري لتقاربهما اي الارادة والمحبة والرضى بل بترادفها في المعنى لغة فان
من اراد شيئا او شاءه فقد رضيه واحبه وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين
بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من ائمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال
المحبة بمعنى الارادة وكذا الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه
انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضى وهذا اي الذي قاله
امام الحرمين خلاف كلمة اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه
ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض
والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة
خاصة وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اي ما قاله امام الحرمين
ونقله بعضهم عن الاشعري وان كان لو قال به اهل السنة لا يلزمهم به اي بسبب القول
به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب اي المعنى الذي علق به العقاب ورتب
عليه هو مخالفة النهي وان كان متعلقه اي متعلق النهي محبوبا لكن ينبغي كف فيما
بعد من هذا الاصل لكونه اي لكون ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف
النصوص التي سمعت في كتاب الله من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان
تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله اي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من

من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان او نفيا يتعلق ما علق به هذا الحكم الذي هو
في الاية نفي المحبة بمبدأ الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر فيكون المعنى
لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغيره لك من النصوص كقوله تعالى
والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين والحكم في مثلها يتعلق
بمبدأ الاشتقاق على ما مر وقد نبه المص على امر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر
وهو الفرق بين المشية والارادة عند ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله
ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس المشية لدخول
الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشية روي عنه ان من قال لامرأته
شئت طلاقك ونواه اي نوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال اردته او احببته
او رضيته اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت طلاقك ونواه اي طلاقها
في كل من الصور الثلث لا يقع عليه الطلاق وقوله بناه استيناف كأن سائلا قال
على ما ذا بنى ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه بناه على ادخال معنى الطلب في
مفهوم الارادة والرضى والمحبوب لكل منها مطلوب بل هي اولى بدخول الطلب في مفهومها
وعنه يقال للطالب الكلاء رايد فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روي عن
ابي حنيفة رحمه الله لا يلائم القول بان كلا من الرضى والمحبة ارادة خاصة وما دل عليه
هذا النقل عن ابي حنيفة من الفرق بين المشية والارادة هو ايضا خلاف ما عليه
الاكثر اي اكثر اهل السنة وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل وتم تعرض
للجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب
عنه بمنع دلالة الغرض على كونهما بعد هما مرادا بخروج من مات بل معنى الاية الا
لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الاية للقطع بخروج من مات على الصبي
والجنون والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية افراده
فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر بما دل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم
كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الاية اضافي والمقصود انه خلقهم لعبادته

لعبادته لا لعود اليه منهم نفع كما يدل عليه قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون
وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب عن قولهم اي المعتزلة انه لو اراد الظلم من العبد
ثم عاقبه عليه بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع مستندا بان الظلم هو التصرف
في ملك الغير كرها من غير رضى من المالك اما تصرف من تصرف في ملك نفسه فلا اي فليس
ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وهذا المنع المستند بما ذكر قد يدفعونه بان صرايح العقول
دالة على ان تعذيب المملوك ذوي الالباب على ما اعني به من فعله مراد سيده ظلم فالملك
لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما المعتبر في نفيه الجناية اي ان يكون المعاقب عليه جناية
من العبد بارتكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل السنة بانه اي ما ذكر من الدفع
مبني على التحسين والتقبيح العقلي لكل منهما وسنبطله في الاصل من هذا الركن وقد يقولون
اي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين ليس هذا الذي
ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم في الحسن
والقبح العقليين لانه اي لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل في حكم الله تعالى ثابت
بالمنع فيما استقبحه العقل واما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال والقبيح اي صفة
نقص فلا نزاع فيه بيننا وبينهم في ثبوته كما بيناه اول الاصل الخامس فيمكن ان اراد بهم
اي المعتزلة اياه اي القبيح بهذا المعنى بل هو واجب اي متعين الارادة اذ لو حمل على
القبيح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى التعذيب
ويبعد من عاقل ان يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اي يبعد ان يقول عاقل ذلك
فيكون قولهم تعذيب العبد لفعل مراد سيده ظلم اي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه هو
والجواب حينئذ منع صفة نقص في صفة تعالى وان كان صفة نقص فينا اذ لا قبيح منه تعالى
لا يسئل عما يفعل غايته انه صفة حسنة خفيت علينا وعلى تقدير التسليم فانما يكون تعذيب
العبد لفعل مراد سيده ظلما اذا كان قد امره السيد بخلاف المراد ففعله فعاقبه على فعله
اما اذا كان قد امره السيد بشيء ففعل هو غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فانه
على العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اي ما امره به السيد مراده اي مراد السيد

بل لحكمة المولى

في تخصيص
اي ما اريد ان انفعهم بل اتفضل عليهم
برزق ولا ارزقهم بل ارزقهم ويقيتهم من
يرزقهم ويطعمهم
عندي فليشتغلوا بما خلقوا له من
عبادتي ان الله هو الرزاق الذي
يرزق كل ما يفتقر الى الرزق
ابو السعود

او لا اى او ليس مرادة منه الا ان الارادة غيب اى امر غايب عنا اى عن العبد لا يصل الى معرفة
انها متعلقة بالمامور به او بغيره وا ذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة فلم يبق منه اى
لم يبق امر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه الا المخالفة للامر فيحسن عقابه
بمخالفة الامر وهذا الظلم الى عقابه اى العبد على فعل ما امره به السيد لما اراده السيد و عاد
الحسن الى عقابه اى العبد على مخالفة امره اى السيد فانه حسن اذا كانه لا نفع فى الوجود الا ان الله
تعالى كما ذهبتم اليه وقد الزم العبد بما لم يرده فوقهم وقد كلفه بما لا يقدر على فعله و تكليفه
بذلك اى بما لا يقدر على فعله ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء
بلا مخالفة وهذا ابقاء اى تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله امر فى نظر العقل
اى بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر غير لايق لانه ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الغنى
عن العالمين اى عن وجودهم و طاعتهم عنه متعلق بتنزيه الله تعالى عن هذا الذى ليس لايق به
على الوجه الذى ذكرناه آنفا من ان وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص قبيحة بالمعنى
المتنازع فيه بيننا و بينكم قلنا قد جوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق فلا يرد ما ذكرتم
على اصلهم وعلى القول بانه اى التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح
من القولين لهم فالتحقيق ان عقابه اى العبد انما هو على مخالفته حال كونه مختارا غير
مجبور على المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها
ولم يجبره على فعلها بل لا اثر للارادة فى ذلك ولا فى شىء منه فكما انه تعالى كلف من علم منه
عدم الامتثال فوقع منه ما علمه من عدم الامتثال كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك الوضوح الذى
تعلق به العلم معنى التكليف الذى هو الطلب ولم يقلبه بصيغة التعجيز واوله لو نوى اى
لم ينسب اليه تعالى ظلما بذلك باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين لعدم تاثير العلم فى ايجاد
ذلك الكفر المعلوم و وقوعه وفى سلب اختيار المكلف فى اتيانه بذلك الكفر وان كان لا يقع
الا معلوما اى ما هو معلوم له تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه لا اذا
كانت الارادة لا اثر لها فى الايجاد كالعلم اى كما ان العلم لا اثر له فى الايجاد وهذا اى
انتفاء تاثير الارادة فى الايجاد لان الارادة صفة شانها تخصيص وجود المقدور

المقدور دون غيره من المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات
السابقة واللاحقة ليس غيره اى شانها غير ذلك التخصيص ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب
مفعول مقدم فاعله قوله تاثير اى لا يدخل مفهوم الارادة تاثير فى الايجاد بل تاثير الارادة
فى مجرد التخصيص على علم وقوعه فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى ان تعلق
الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير فى الايجاد خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة
وغيرهما من الصفات الا انها اى القدرة انما تؤثر على وفق الارادة اعنى في الوقت
الذى تعلقت الارادة بانه اى المقدور اذا وجد يكون موجودا اى يكون تاثيره و وجوده
صفة القدرة لانه وجوده فيه اى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده والعلم الالهى متعلق
بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اى متعلق بانها ستكون اى
توجد كذلك اى بان يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه وتغيره بالوجود
فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التاثير فى وجوده
وفق تعلق الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تعلق ذلك العلم و تعلق
تلك الارادة منا تاثير فى وجوده عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه فى الاصل السابق
من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب على ما عليه اهل السنة او ان للمكلف
عزما يستقل بايجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موضوعا ذلك العزم بانه يصمم
اى لا يبقى معه تردد وبانه يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته اى قدرة المكلف الحادثة
له ما صمم عليه واختاره كما مر فى الاصل السابق لا جبرا للمكلف عليه اى على ما صمم عليه
اى على ما صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد
نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية على حسب تعلق العلم الالهى لزم ان ما
لم يشأ الله تعالى لم يكن اى لم تتعلق الارادة بوجوده لا يوجد والجار والمجرور اعنى
قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك الملزوم انه اى لانه اى اذا كان العلم متعلقا بانه
كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقت اذ كانت الارادة انما تخصص اى
شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد بوقته الذى يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من

من الاوقات فعدم تعلقها بوجوده ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا موثر في عدم وجوده
اذ العدم ليس مفتقرا الى موثر فظهر بهذا التقرير معنى قول السلف ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن اي ما تعلقت المشية وهي الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق
العلم بوجوده وما لم تتعلق المشية بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر
ايضا ان لا طلب في مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشية كما مر عن ابي
حنيفة كما عرفت من ان الارادة ليس مفهومها الا انها صفة تخصص الموجود دون غيره
بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب وظهر
ايضا ان لا محبة في مفهوم صفة الارادة كما قال الاشعري وجماعة اذ المحبة عندهم اخص
من الارادة على ما قدمناه من انها ارادة لا يتبعها تبعة ومواخذة بل لا يستلزمها
اي لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها
اي الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فمقارنة الارادة المحبة في متعلقها بان يتفق ذلك
اتفاقا اي على سبيل الاتفاق لا لزوما بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة كما مر من ان
الاعم لا يستلزم الاخص فمعنى هذا اي معنى مقارنة الارادة المحبة في متعلقها وقع
ذلك الفرع الفقهي عن ابي حنيفة مبنيا على حكمه في قول الطلبية في مفهوم الارادة
اذ المحبوب مطلوب بالوجود وللغلبة اي لغلبة تعلق الارادة بالمحبوب ظن اللزوم
بين الارادة والمحبة وهو اي ظن اللزوم منشأ الغلبة المذكورة بعيد عن التأمل
اذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر فكثيرا
ما يجد الانسان منه اي من نفسه ارادة ما يكره وجوده للامر ما من الامور المقتضية
لارادة ذلك المكروه ولو فرض انه لذلك اي ارادة الانسان ما يكره وجوده
لمصلحة اقتضتها كارادة الكي تداويا بالحجة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب
على الكي لم يخرجه جواب لو اي لو فرض ان ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لم اخرج
ذلك عن كونه مكروها في نفسه لان الكي عبارة عن امساس النار البدن وهو امر مكروه
قائم اي فان كونه مكروها هو الثابت في الواقع بالفرض اذ الفرض كونه في نفس الامر

اي كونه مكروها ومحبوبا بسبب ذلك التغيير

الامر مكروها فلا يكون غيره الواقع برفع غير السم كما ان كونه محبوبا اي فلا يكون كونه محبوبا
ثابتا فيه اي في الواقع فلا يجتمعان وكذا اي كثيرا ما يجد الانسان من نفسه ايضا انه لا يريد
وجوده اي امر محبة وهو اي عدم ارادة وجوده وانه لاجل ضرر يلزم وجوده
لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك الضرر عن كونه محبوبا في نفسه لغرض اي لاجل غرض
انه جاز المحبوبا فكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب غرضه فلا يكون غير ما في الواقع
اعني كونه مكروها ثابتا في الواقع فانما يستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجود
ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسير للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق
وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه وانما اطلق سبحانه وجود
ما يكرهه في ملكه تعالى وهو اي والحال انه الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه
التكليف بلازمته اي بلازمي التكليف وهو الثواب بالفعل اي بسبب الفعل المطلوب
والعقاب للترك اي لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان في مفهوم صفة الارادة طلب
كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شانها ما ذكرنا
من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده من الاوقات وقول من قال الارادة والمشية صفة تنافي العجز والسهو
وتقتضي الوجود قد يتوهم انه اي القول المذكور بسبب ذكر الاقتضاء فيه بقوله وتقتضي
الوجود كذلك اي كما مر من ان في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب واصله
طلب قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الكلام الارادة هي صفة
الكلام وليس كذلك اي ليس كما يتوهم فان الاقتضاء في تعريفه اي تعريف من عرف الارادة
بانها صفة تنافي العجز الظاهر منسوب الى الصفة وليس ذلك الاقتضاء المنسوب الى
الصفة كلاما انما هو بمعنى الاستلزام يقال اقتضى هذا المعنى كذا اي استلزمه لعلية
اي لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا له اولا لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط
في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي
ما اذا نسب الاقتضاء اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل او الكف فيكون كلاما لوا

تنافي

يقتضي عدم المشروط

واذا جعل القضاء خبرا بمعنى صفة الارادة كان منسوبا اليه تعالى فيكون ارادته هي كلامه تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما انها

اذا جعل الوجود مقتضاها اي مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة
بوجود شيء لزم ان يوجد بان تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة ثم المراد
من هذا الاقتضاء ما بيناه فيما مر في كلمة ما شاء الله كان من انها اي المشيئة وهي
مرادفة للارادة تستلزم الوجود اي ما تعلقت به اذ كانت تؤثر تخصيصا اي تخصيص
ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وهو بها اه
على اهم مهم تضمنه قوله ومما ذكرنا انه من الاصل الثاني من ان محل قدرة العبد هو عزمه
المصمم عقيب الداعية والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر
لفسقهم متعلق بقوله احتجاج اي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث
يقولون انه بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضاء والقدر سالبا قدرة
العزم اي قدرتهم عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون سببا سلب قدرة العزم جبرا
ليصح الاحتجاج من الفاسق به على ما وقع منه من الفسق بل هو الجاعل بايجاده
ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار كما قال علي رضي الله لذلك بدلالة الشيخ الذي
ساله روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه
من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي
خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب خطاي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ
عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن والقصة بكمالها في شرح المقاصد بل المراد به اي بالقضاء والقدر اما الخلق اي
خلق الفعل المقدر المقضي فلا يسلبه اي فلا يسلب ذلك الخلق العبد عزمه المصمم وكسبه
الذي قدمنا انه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيري اذ لا ينبغي خلق الاعمال
اي ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله واما

واما الحكم فتسمية لقوله اما الخلق بكسر الهمزة اي المراد بالقضاء والقدر حكم الله بوقوع
ذلك الفعل كما فسره الامام علي رضي الله عنه لذلك في بقية القصة فيها ان الشيخ قال لعلي
رضي الله عنه وما القضاء والقدر اللذان ساقانا فقال هو الامر من الله والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وهو اي الحكم اما ان يرجع الى صفة
الكلام ويكون العطف في قول سيدنا علي والحكم تفسيريا بعد قوله الامر اذ الامر
كلام نفسي او يرجع الى صفة العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الاعمال بل تعلق
الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما
لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير فالحري انه لا يسلبا ذلك العزم اي فحسب كون
الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كان احق من الخلق بان
لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد وقوله او الاعلام بكسر الهمزة
ايضا اي بالقضاء والقدر الخ هو عذر زيادته عن الغابرين اي اعلمنا بذلك لانا قدرنا
من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق وبمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب الآية اي اعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه ان دابر هؤلاء
مقطوع مصبحين وعدى بالى لتضمنه معنى اوحينا وقد غير المص الاسلوب حيث
لم يقل واما الاعلام وابتدأ التقليلية للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر مرادا
بهما الاعلام قليل بالنسبة لما ورد هو مرادا بهما الخلق او العلم والاوجه اي الاظهر
توجيها انه اي القضاء يرجع الى صفة العلم لا الى صفة الكلام الا انه صح فيه اعني في المعصوم
معصية معنى الخبر بانه يصح انه يراد بلفظ القضاء المتعلق به انه وقوعه معصية خبر وهو
نوع من الكلام النفسي وكذا الاعلام اذا كان هو المراد بالقضاء يرجع اليه اي الى الكلام
اذ انما يكون الاعلام عنه اي ناشئا عن الكلام النفسي والجار اعني الباء في قوله ويرجع متعلق
بقوله اجابه لرجحه بمعنى الرد اي ويرد معنى القضاء الى صفة العلم اجاب هو
العلامة بدر الدين محمد بن اسعد بن اسعد التستري تلميذ القاضي ناصر الدين بيضاوي
عن سؤال اليهود المنظوم وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي وقال

ان الذي نظمه هو ابن السبكي بموقدة وقافيتين اولاهما مفتوحة وهو الذي قتل على
الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك حسب ما قال الناظم المذكور رأيا
علماء الدين ذمي وبلغتم بحيرة دلوه باوضح حجة واما قوله اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم
ولم يرضه مني فما وجه حيلتي فاجاب عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ه
ومنهم التستري اجاب نظما الى ان قال فهو جوابه محض قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم
ستر عنه الجلية واظهاره منه بعد ذلك مطابقا للاظهار والحكم بالقدرة الازلية وقيد بالتستري
فاصله اي حاصل جواب الناظم نثرا بانه قال محض قضاء الله تعالى بكفر الكافر انه تعالى
علم بالاشياء الى اخر ما هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان يعلم ان البيت الاول منهما تفسير
بمعنى القضاء والثاني منهما تفسير بمعنى القدر بمعنى قضائه تعالى علمه الاشياء اذ لا بعلمه
القديم واما معنى القدر فهو اظهاره اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده
على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل ترجيع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة
واما الاشاعرة فطريقهم ترجيع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في
شرح المواقف قال اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين
في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه
الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي
هي مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر ه
عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء قلنا
ترجيع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق
الفلاسفة المذكورة في شرح المواقف بانه يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى ازلا الاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل
وترجيع القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخر ما نقلناه عن شرح المواقف
وقد ذكرنا ما فيه مخمض اي غثيثة وظهر انه لا اثر للعلم وهذا امر يذكره سوى ما قدمناه

قدمناه يزيدك وضوحا وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب
قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف هذه الصفة واضيم الكسوف اليه
مقامه فلما جاء يوم كذا وقع ذلك الكسوف الذي كنت علمته هل تظن ان علمك السابق
هو الذي كان اثر في وجوده لا سبيل الى ان تظن ذلك فما نحن فيه وفق العلم القديم لا يؤثر العلم
في وجوده انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر ان الله تعالى جل وعلا لكمال العلم كان
علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم المخلوق لهم عند الكسب
وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل قدرتهم فلا يبطل التكليف ومن جعل القضاء وجود
جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة
من شارحي الطوالع للقاضي البيضاوي لا يخلو اما انه يريد بوجودها في اللوح المحفوظ
الوجود في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطي اعني في الكتابة حتى يستلزم
ذلك حدوث القضاء لان الكتابة حادثة فهو اي فالقضاء بهذا التفسير اولى بعدم تأثير
وانما قدم المعنى الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام وان رد القضاء الى العلم فهو واجب
اي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه انفا ولما كان نحو فيه سوال فصله المصنف
باما فقال واما قوله عليه الصلوة والسلام فحج ادم موسى لقوله اي لقول اتلومني
على امر كتبه الله علي قبل ان اخلق الى اخره فالمراد ان ادم حجه اي ظهر عليه في المحاجة في
دفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة بالفاظ
منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له موسى انت
ادم الذي اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له ادم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالته
وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله وسلم فحج ادم
موسى وقوله اذ المراد بيان المقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود
اتلومني بعد التوبة بعد التوبة قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية
مطلقا قبل التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وعلى انتفاء اي
اللوم بعدها اي بعد التوبة ونكون قوله اي قول ادم كتبه الله الى اخره حكاية للواقع لا

بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا فهذا الذي ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج
بالقدر وان معنى الحديث كما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم اي الذي اقتضاه
الدليل وهو مطابق من الاحتجاج على الامرين لان الاحتجاج على توجه اللوم بعد المعصية
وقبل التوبة يقتضي امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاحتجاج على
انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكرنا فان قيل حاصل ما ذكرتم ان
المعاصي واقعة بقضائه تعالى وقد تقرر انه يجب الرضى اي رضى العبد بالقضاء اتفاقا فيجب
حينئذ الرضى بالمعاصي التي منها الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا قلنا
الملازمة بين وجوب الرضى بالقضاء وبين وجوبه بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضى
بالقضاء الرضى بها بل يجب الرضى بالقضاء اي حكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي اذا
كان منهيا عنه وهو المعصية لان الاول اي القضاء صفته تعالى وتقدس والثاني اي
المقضي متعلقها التي نهى عنه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى على ما عرفت من الفرق
بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل السنة من عدم تأثير للمقضي في ايجاده ولكسب
مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء كما قدمناه في تقرير
رجوع القضاء الى العلم او الى الارادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد اورد
عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله انما الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
وحينئذ فالاليق ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي وقد
اوضحه السيد في شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له
وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى فالرضى به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق
بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب
الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث
وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق **الاصل الرابع** في بيان انه لا يجب على
الله تعالى شيء قال الامام حجة الاسلام انه سبحانه وتعالى متفضل بالخلق وهو

وهو الايجاد مطلقا والاختراع وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة
لكل موجود وهو سبحانه متطول بتكليف العباد اي متفضل به عليهم حيث جعلهم
اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهي والتطول الفضل والزيادة فالمتطول والمتفضل
متفقان في العبارة وليس الخلق والتكليف واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة
وجب عليه ذلك اي كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة العباد انتهى كلام حجة
الاسلام واعلم انه قد اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض على الالام وقد
يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل الذي اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف فما
كان اصلح بالنسبة للمكلف وجب اقداره على الافعال التي كلف بها وازاحة علله
وكل ما كان اصلح مما يمكن له في الدنيا والدين او في الدين فقط مذهبان لهم الاول
للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة
التي قدمنا ذكرها قال امام الحرمين في الارشاد بعد ما نقل ما ذكرنا عن البصريين
من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكرنا ما نصه فقد يتوهم متوهم
انه يجب عليه تعالى الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعني
البصريين وثم سنوضح المقصود من كلام الامام لنظهر منشأ التوهم وقد نقل
في الارشاد اولا عن البغداديين من المعتزلة ان ابتداء الخلق واجب على الله وجوب
الحكمة وانه اذا خلق الذين علم انه يكلفهم فيجب اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم
ثم نقل عن البصريين منهم انهم انكروا معظم ذلك يعني ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل
كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفريقين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه
اذا خلق عبده واكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من نيل المراشد
ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة انه يجب
على الله تعالى فعل الاصلح في الدين والدنيا ثم الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا
النقل يجوز وظاهره يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء

فيه

بكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا للذي مذهبه منهم فالذي ينحل البصريين
انه تعالى متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات اسباب التكليف انتهى كلام
الارشاد وبه يظهر ان منشاء التوهم اطلاق اصحابنا الا ان النقل عن المعتزلة دون
التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة الاسلام في الرسالة ردا عليهم
بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما آجل اعني في الاخرة عرف بالشرع
كما يقال يجب طاعة الله او عاجل وليس الوجوب في حق الله تعالى تكليفا وذلك ظاهر
ولا هو في عبارات الفلاسفة بمعنى الفعل بالاختيار اذ لا تقول به المعتزلة وانما يذكر
المتكلمون في الاستدلال على بطلان قول المعتزلة استيعابا بمعاني الوجوب ليبطل
قولهم على كل تقدير كما هو شان الاستدلال وانما الوجوب في اكثر عباراتهم الوجوب
التكويني المشار اليه بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
تجب طاعة الله او عاجل اعني في الدنيا وانه عرف بالعقل كما يقال يجب على العطشان ان
الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجيح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر
بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد واما ان يراد به الذي عدمه يؤدي الى امر محال
كما يقال وجود المعلوم اي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ عدمه يؤدي
الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم وهو المعتزلي بقوله ان ابتداء الخلق
مثلا واجب المعنى الاول وهو ان في تركه ضررا آجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى للضرر
ولحوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا او اراد المعنى الثاني وهو ان عدمه
يؤدي الى محال فهو مسلم حيث نظر الى ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه
اذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من وجود ذلك الشيء المعلوم وقوعه او اراد الخصم
بكون ابتداء الخلق واجبا معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد حقق
المحصل ان المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال لكن ليس
هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال واعلم انهم يعني المعتزلة يريدون بالواجب
ما اي فعلا يثبت بتركه نقص في نظر العقل والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت

وثبوت النقص بسبب تركه مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وخارف متعلق النقص
العلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن ان يجري اسمه على اللسان مع اضافة هذه
الكلمة المستهجنة وهو اي الداعي هنا كمال القدرة الالهية والغنى المطلق
مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل فتركه المراعاة المذكورة فيما هو مما يتعلق بالفعل
وهي مراعاة ما هو اصلح للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا مع ذلك
اي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما اقتضاه
قيام الداعي اي لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريدون
هو المعنى الثالث الذي ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يؤدي الى
محال في حقه سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه الله المعنى الثاني انهم قصدوا
معنى قولنا المعلوم يجب وقوعه فهو معنى صحيح ومراده اي مراد حجة الاسلام
رحمه الله تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا تسليم اطلاقه مع موضوعه
اي مع تسليم ما وقع عندهم وهو ان الواجب ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو
فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء الخلق
واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي
الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير مطابق لمقصود اهل الاعتزال والا اي وان
لا يكن ذلك مراد حجة الاسلام بان سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في
كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم ان كل اصلح للعبد يجب وقوعه لان كل ما علم وقوعه
للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم ان هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى اذ لا يخفى
ان كل مسلم فانما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه عما ينسب اليه فلا يمكن
القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه للعباد الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين
فهو الاصلح للعباد كما مر عنهم من انه يثبت بتركه ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو
محال في حقه سبحانه وصرح الامام يعني امام الحرمين بان هذا المعنى من كلام ابي القاسم
الكعبي وهو من رؤس معتزلة بغداد وصرح اي الامام بانهم يعني معتزلة بغداد

قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال اصلح لهم في الآخرة وكذا الاصلح للفسقة عدمهم
في الدنيا ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت عنا ملامتهم كما قال الامام
في الارشاد لان لطامة الامر بين عناد ومكابرة في الضرورة والتحقيق الخلاف بيننا
وبينهم في موضعين احدهما كونه تعالى واقع رعى فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس اصلح
لهم كما انه وقع نقيضا لما مر من ان المنع منه الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد
علمت ان قولهم في كل منهما خطأ لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما
قدمناه ولزم منه ذلك خطأ ثالث فقالوا به وهو اي ذلك الخطأ عدم قدرته تعالى على
اصلاحهم يعني الكفار والفسقة وهدايتهم من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم
بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بانه الذي لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه
تخليدهم في النار الذي هو اصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه تعالى
محال كما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل فلا تتعلق القدرة به اي بالوقوع
المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على
هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كما تقرر وقد
ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء
الله لجعلهم امة واحدة اي مهتدين او ضالين الى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال
العربي المتعارف لاهل اللسان لكونه مقابل الواقع مما يدخل تحت مشيئة الله تعالى فيكون
واقعا تحت قدرته سبحانه وتعالى وكونه لا يفعله اي انتفاء فعله تعالى له اي الواقع وذلك
الانتفاء على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القدرة
به وذلك اي الذي يسلب الامكان الذاتي فكان ممتنعا لذاته كاجتماع النقيضين هو
الذي لا يتعلق به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها لا لقصور في القدرة فاستحالته اي
استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعدم وقوعه لا لذاته
والحاصل ان الممتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه

وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور
بمعنى انه لا يصلح تعلق القدرة به باطل وليس لهم اي للمعتزلة في هذا المطلوب وهو
زعمهم الوجوب على الله تعالى مستمسك بفتح السين اي شيء يستمسكون به ومستمسك بكسرها
اي له استمساك اي ادنى قوة ونحن معشر اهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه بل
ديننا الذي ندين الله به اعتقاد ان الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا يسأل عما يفعل كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى
ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل
لمحض تفضل وابتداء اما ما لهم اي ما خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق
عليه تعالى لا يقبح منه تركه اذ الاستحقاق وذلك الرزق انما يكون لغير المملوك
فاما المملوك بجملته هويته اي ذاته المشخصة وقدرته واعماله كيف يستحق بعمله
على مالكه اجرا او رعاية مصلحة فضلا عما اي عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهو
اي والحال ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه او والحال ان ذلك العمل
مستحق على ذلك المملوك لمالكه فقوله هو مرجع اما المملوك واما العمل وغاية ما في منع
الرزق انه نوع اماتة تمكن منعه من الخلق ولله تعالى ان يميتهم ابتداء فاما ومنهم
وقدرة المحض تمسكهم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال
وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ اقصى الغايات الممكنة في
الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان
العمل اتقان الصنع يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع
لمن يشاء ودون ايجاب الاعتبار في الحسنة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
له سبحانه كمال الصفات التي دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب
والسنة ومن جملتها صفات ايضا من الكريم وقد قيل في معناه انه المتفضل
الذي يعطي من غير وسيلة ومسألة والمتجاوز الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي
في العقاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال

لنقايصها والجواد وهو واسع العطاء وشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات اى امورا تتعلق
الصفات بها فانقسم الخلق لذلك الى شقى بعدله وسعيد بفضله كما قال تعالى فريق في
الجنة وفريق في السعير مع ان الكرم والفضل تعلق بالكل البر والفاجر والمؤمن
والكافر فان الكافر منعم عليه في الدنيا على راى القاضي ابي بكر منا كالمؤمن لان انعم عليه
خالقه تعالى بما خوله اى اعطاه من قوى ظاهره وباطنه وامور يلتذ بها الا ان
الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ
استدراج لهم وهو في الحقيقة نقمة عليه قال مثبتا لما ذهب اليه اذا كان ذلك الامر الذي
ناله في الدنيا قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى ايحسبون انما
نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين
بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات خبر ان وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان
انهم كالبهائم لا شعور لهم ليتاملوا فيعلموا ان ذلك الامداد استدراج لا مسارعة
في الخير وقد نقل المحشي مذهب القاضي فقال لكن تكرر في القرآن حكايته قول الانبياء
للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا الاء الله اى نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطيبات
واقع باختيار منعم فلا تخرج به عن كونها نعما في انفسها وان كانت تلك النعم سببا للتمادي
على ما هم عليه لاعتقادهم ان ما هم عليه من الضلال مرضى لخالقهم وانه لو لم يكن كذلك
لما انعم عليهم فلم يجتنبهم تلك النعم الا الكفر واعلم ان الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعما
انما يذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم ابلغ لا ان ينتفعوا
بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر
الحنفية في انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة في امر الآخرة
ولا في امر الدنيا وان نال شيئا منها نعم ونفى الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن
عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبه استدل
لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء

لهم

لهذايه

دعاء الكافر فمنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز وقوع اطلاق اللفظ وما جرى عليه
شيخنا المحشي من ان محل الخلاف وقوع الاستجابة اقرب وعليه جرى المرغيناني من
الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة فى اى فعلى هذا القول وهو
نفى الاستجابة دعائه مما قد يقع عنده دعائه من الامور التي يدعوا بها كان منجزا في علم
الله تعالى انه غير معلق فيه اى في علم الله تعالى بدعائه وقيل نعم يستجاب له في امر الدنيا
لا في امر الآخرة لانه قوله تعالى انك من المنظرين بعد حكايته قول ابليس رب انظرني الى
يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا ذهب القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وكما كان
القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع ان الرحمة تعم
في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفى المحشي هذا الوهم بقوله ومع هذا اى مع
هذا الخلاف المستند على القول بنفى اجابته تعالى دعاء الكافر فرحمته تعالى سبقت غضبه
كما نطق به الحديث الصحيح معنى ان مظاهر الكرم والعفو والجود والرحمة من عباده
اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور اى مواضع
ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب وقوله من عباده بيانية متعلق
بقوله مظاهر ارايت آيتها ما اهل اكثر حصى اى عددا من اهل الجنة من الحور
والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ الآف لا يحصى من السبعين
يدخل منهم كل يوم سبعون الفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث
الاسراء في صحيح مسلم وغيره واعلم ان من عادة العرب ان يعدوا ما لا يستكثروه
بالحصى بان يجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصدوا عد
جمع كثرة افرادها جعلوا لكل فرد حصاة فكان الاكثر عددا اكثر حصا فكان الجنة
حجة الاسلام في دفع قولهم اى المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتفضل تعالى بترك
مصلحة العباد انما هي في ان يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اى الدنيا موقعين لخطر
العقاب بارتكاب الخطايا فالتخصيص لكلام حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في ان
يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلاء ويعرضهم للخطايا ثم يعرضهم لخطر العقاب

الاستفهام انكارى

اى الكعبة وعمارتها بالحجاج والعمار والمجاورين ابو السعود

لم يكن للوجوب معنى فى حقه تعالى ثم مصلحة العباد

وهو الوجه الحساب فما ذلك غبطة لاولي الالباب وانت قد علمت مما قدمناه ان معنى
هذا الوجوب عندهم اي كون ذلك الامر الواجب لابد منه وفوته وفرض عدمه
فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه تعالى بما اي بالبخل الذي لا يجوز
عليه على زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى بهذا اي بسبب هذا الوجوب
موصوفا بنفي الراية المضطر كما الزمهم به الحجة لان التوبيخ له اي للمضطر انما يلزم لو
كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما ينبئ عنه التعبير
بالترك في قول الحجة لان الاسلام اما ان يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر وليس هذا
الذي قاله الحجة بلازم لهم من وجوب رعاية الاصلح كذلك اي مبنيا على التخيير لان
حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى عن ترك ما هو الاصلح فلم يبق قادرا عليه عندهم
لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا اي فلذلك عندهم انتفاء قدرته عن
ترك ما هو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اي وقوعه ووجوده من خلود اهل النار
فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على ما فيه لهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا
يجب ان لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع وعده تعالى فالسبيل الى
دفع الزامهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح او منع قوله ومنع لزوم ما لا يليق به
تعالى اي البخل الذي زعموا لزومه بتقدير انه لا يعطي الملك العظيم كل فرد من
العبيد مصلحة وقوله جبرا حال مما تضمنه يعطي اي حال كون ذلك الاعطاء جبرا اي مجبرا
عليه دون اختيار بعد ان عرفه اي عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين طريقها
اي المصلحة واقدره اي جعله قادرا عليها وعلى خلافها ولم يجبره على خلافها وليس
ذلك القول بان كل واقع هو الاصلح وبلزوم ما لا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم
كل فرد اقصى ما في الوسع الا نقص في الغريزة اي الطبيعة بمعنى انه صادر عن عقل ناقص
فعبر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة وكذا كون الخلود في النيران
اصلح لمن قضى به وكذا الخلود فيها ممن شاهده جمال ربنا العالمين في اعالي الجنان
او كونه اصلح من تجدد نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اي فضل في العقل

في العقل وهذا القول ايضا اي كون الخلود في النيران اصلح انكاره في الضروريات
حتى انتهى اليه كان معاندا فسقط الكلام معه ومن مشهوره فيهم اي دفع المعتزلة
بابطال ما زعموه مناظرة ابي الحسن الاشعري مع ابي علي الجبائي رأس اهل الاعتزال
في اواخر القرن الثالث فيما بعدها وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار اماما
في السنة فانه اي الاشعري قال للجبائي لو ان صبيا مات فرأى منزلة في الجنة
لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى ابلغ فاجتهد في ... فانال منزلته
رفيعة مثله قال الجبائي يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك لو بلغت عصيت فكان
الاصلح لك موتك في سن الصبا قال اي الاشعري للجبائي فينادي من الكفار من دركات
لظى يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبا فانا راضون بما دون
منزلة الصبي فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري عن الاعتزال ورجع الى ما كان
عليه السلف واخذ في نقض قول المعتزلة قال المصنف وقد استغنينا بهذا اي بما
سقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام
في الاصل التاسع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل
السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد رأى المصنف ان الانسب ايرادهما في الاصل
الرابع واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة اخوة احدهم
مطيع مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو
مذكور في المواقف واول شرح العقائد وكان اي المصنف انما في عقيدة حجة الاسلام
ينطبق مقصوده على ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت
الاشعري لم يجب المعتزلي عن مسئلة نفرضها عليهم وهو انا نفرض مناظرة في الاخرة
بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما اي كما يجاب الى اخر كلامه ولم يجعل ما ذكره
عين حكاية الاشعري والجبائي وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول
بان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو المختار كما هو قول المعتزلة والراجح عندنا
والله اعلم **الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين** وهو الاصل الثامن

في كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المقال فنبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين
المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلثة معان ليس الاول ولا الثاني منها محلا
للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال لا نزاع في استقلال العقل بادراك
الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل وكالعدل
والظلم فانه اي العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم ورد
شرع ام لا وكذا لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض
الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه فانه عندهم حسن وبالنسبة الى اوليائه
فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملائمة الغرض وعدمها اولى من تعبير بعضهم عن
هذا المعنى بملائمة الطبع ومنافرته لان ملائمة الغرض اعم كما يظهر للمتامل فملائمة
الطبع كحسن الحلو وقبح المر فان العقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى
ايضا وفاقا منا ومنهم وانما النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اي العقل بادراكه
بسكون الراء اي ادراك ما ذكر من الحسن والقبح في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة
نعم يستقل بهذا المعنى فعليه قالوا اذا ادركه يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل
بالمنع متعلق بقوله حكم الله اي بثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك
المنع على وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه قالوا
ويجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه اي في الفعل بالايجاب له فالثواب بفعله
اي ايجاده في الخارج والعقاب بتركه اذا ادرك ظرف للجزم اي يجزم العقل بذلك
وقت ادراكه حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول من المعتزلة
بناء منهم على ان الفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين اي مقتضيين لهما ذات الفعل كما ذ
اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا وقبحا ثبتا له لصفة اي لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما
له كما ذهب اليه الجبائية وقوله قد يستقل صفة ثانية اي حسنا وقبحا موصوفان
بانهما ذاتيان او انهما لصفة وبانه قد يستقل بادراكهما بسكون الراء اي بادراكهما
العقل فيعلم اي الفعل والاسناد مجازي واريد ان العاقل لادراكه عقله الحسن

[هامش: فان العقل]
[هامش: فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا موافق]
[هامش: بيانه]
[هامش: صح]

الحسن والقبح المذكورين بعلم حكم الله تعالى باعتبار ما فيه متعلق بحكم والضمير
للفعل اي بعلم حكم الله تعالى الكائن في الفعل المتعلق به وقد لا يستقل العقل
بادراك الحسن والقبح في الفعل فلا يحكم فيه بشيء حتى يرد الشرع كالشفاعة عن ذلك
الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
اذ لا استقلال للعقل بادراك شيء منهما وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل فيه
حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما حسنه وروده الشرع باطلاقه
اي الاذن لنا فيه وقبحه وروده بحظره اي بالمنع لنا منه واذا ورد الشرع
بذلك اي باطلاقه لنا او بحظره فحسناه او قبحناه اي حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا
المعنى وهو كونه ماذونا لنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة
الى الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده في انه ليس حسنه وقبحه لذاته
ولا لصفة توجبهما ولولا ورود الشرع لم يجز فلا يجب قبل الشرع عند الاشاعرة
لا ايمان ولا غيره ولا يحرم قبل البعثة كفر وانما وجب الايمان وسائر الواجبات
وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح
للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن
والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع
من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب
لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة
اطلقوا القول بعدم توقف العقل بذلك على ورود الشرع فقالوا انهم ما قصر العقل
عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
يوم من شوال يأتي الشرع كاشفا عن حسنه وقبحه ذاتيين او لصفة ووافقهم
الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا اعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع
جميع الاحكام فلا يعتبر العقل في شيء منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود
الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل او المتوقف على ورود الشرع الكثر

[هامش: البعثة]
[هامش: بعضهم]

اكثر الاحكام دون احكام جماعة وسياتي في المتن تفصيل ذلك ثم اتفقوا اي الحنفية
على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب امور
على الله تعالى كوجوب الاصلح للعباد على ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل الرابع
ووجوب الرزق ووجوب الثواب على الطاعة ووجوب العوض في ايلام الاطفال
والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات مرتكبها بلا توبة وقوله بناء لاجله معمول
علته لقوله نفي اي اتفق الحنفية على نفي ما فرعته المعتزلة على اصل الحسن والقبح
العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبناء منع الحنفية على منع كون مقابلاتها
اي مقابلات الامور التي اوجبها المعتزلة خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل
غير الاصلح ومنع الرزق وعدم [illegible] بل قالت الحنفية ما ورد به السمع اي
المسموع من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب على الطاعة وعلى
ايلام المؤمن وايلام طفله حتى الشوكة يشاكها المؤمن محض فضل وتطول منه تعالى
دون وجوب عليه عز وجل لا بد من وجوده اي وجود ذلك الموعود من الرزق
وسائر ما ذكر معه لوعده الصادق لا لحق ثابت عليه سبحانه كما هو اثنى على نفسه
واعلم ان الشيخ عز الدين انكر في قواعده كون المصيبة من الم وغيره يوجر
عليها وخطأ من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يوجر على عمله
وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوي بانه خلاف نص
الشافعي المستند الى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من
نصب ولا وصب ولا هم وحزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه
ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق السكران ولفظه انه قال قائل هذا اي
السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض ماجور
مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب
انتهى فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي
الله عنه على ان المريض ماجور بالصبر على المرض او الرضى به مكفر عنه بنفس المرض
لان

لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى ان
المرض مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص
ذنوب المؤمنين وما لم يرد به سمع اي دليل سمعي كتعويض البهائم عن الآلام بحكم
وانما جوزناه عقلا على ما سنذكره ولا يبعد ما قالت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع
التي بنوها على اصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة اتفاقا ووفاقهم
للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويزهم اياه عقلا
والمراد انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه
كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن فان التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا والحنفية
مع قولهم بالحسن والقبح العقليين اختلفوا اهل يعلم باعتبار ثبوتهما في فعل حكم
هو مرفوع بقوله يعلم نايب عن الفاعل اي اذا علم ثبوت حسن او قبح في فعل من افعال
العباد هل يترتب على العلم بثبوته لاحد من ان يعلم حكم الله تعالى في ذلك الفعل تكليفي
بالرفع نعت لقوله حكم فقال الاستاد ابو منصور الماتريدي وعامة مشايخ
سمرقند اي اكثرهم نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله تعالى ووجوب
تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق
النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر المنعم فان
قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه به
من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى مشاهدات مصنوعاته
الى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقي
اوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه
تعالى وروى اي الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته
وعنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته
بعقولهم ونقل هؤلاء يعني الاستاذ ابو منصور وعامة مشايخ سمرقند مذهب

المعتزلة مع خلاف المنهج الاول والمنهج الطريقة وقيل الطريق الواضح وقيل
للتقييد صفا بالوضوح كبير معنى قالوا اي الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل
عندهم اي المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما
وعندنا معشر من ذكر من الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل
من الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب على الله سبحانه شيء باتفاق اهل السنة
الحنفية وغيرهم والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به وكذا الحكم بواسطة
اطلاعه بسكون الطاء واضافة المصدر الى المفعول اي اطلاع العقل بان يطلعه
الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل والحاصل ان العقل عند هؤلاء الحنفية
آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق
من الحنفية وبين الاشاعرة ان الاشاعرة قائلون بانه لا يعرف حكم من
احكام الله تعالى الا بعد بعثة نبي وهؤلاء الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الاحكام
قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم وحرمة الكذب الضار واما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف
الا بالكتاب والنبي كاكثر الاحكام واشار بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الى ان
مأخذ هذا النقل عنهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد
عليه تعالى عن ذلك سبحانه فانه اي الشأن اذا ادرك العقل الحسن في الفعل اوجب
وجوده منه تعالى واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده منه تعالى اي انه يستحيل
عدم الفعل الموصوف بذلك القبح قلنا ردا لما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند
عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر
بل معناه ان العقل اذا علمه اي علم حسن الفعل عندهم علم وجوبه الثابت في نفس
الامر اعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو
ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي ذكرناه وهو انه يستلزم ترك الفعل قبحا
في فعل يصح نسبته اليه تعالى ونسبته الى العباد كايصال رزق الفقير اذ لا يصح

اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى ان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح ان ينسب الى العبد
فيقال اوصل فلان رزق فلان ادرك وجوبه وقوعه جواب اذا اي ادرك العقل وجوب
وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وقد انتقض الوجوب بقوله اذ لا بد منه لانه لو كان الفعل
حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه كايصال الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان
ومنه الفقراء من نوع الانسان وايصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به
الحيوان فلا بد منه ووقوعه على الوجه الذي قدر لاستحالة غيره اي عدم الوقوع او وقوعه
خلاف ما قدره تعالى وادرك اي العقل امره سبحانه عباده الفعل الحسن كالزكوة اي
التزكية وهي ايتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقيها بناء على اختيارهم ذلك
الايتاء فوجوب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع
على الوجه الذي قدر بخلاف وجوبه عليه اي الفعل المذكور عليه تعالى بالمعنى الذي
قالوا اي الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة حيث اقتضى ما نقلوه
عنهم ان العقل اذا ادرك الحسن والقبح لا يمكن ترك مقتضاه اي مقتضى ما ادركه من
او القبح لحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذي هو مقتضاه
واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الاصل الرابع
وان كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته الا الى العباد كالعبادة
البدنية ادرك العقل انفراده تعالى بايجابه عليهم فظهر انه ليس للعقل عند المعتزلة
سوى ادراك الحكم اي الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه في بعض
الافعال ان الله تعالى امر عباده بوجوب بعضها او نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من
الحنفية فان العقل لا يستقل عندهم بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام
خاصة كما سبق وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقال
ائمة بخارى منهم اي من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة
وحملوا المروي عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة وهو اي ما حملوا عليه المروي امر
ممكن في العبارة الاولى دون العبارة الثانية ونقل المحقق في الاولى ابن الهمام الدو له

فانه قال الائمة البخاريون الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا
بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق الله تعالى السموات
والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تأتيه في العبارة الثانية لكن
شيخنا في تحريره بعد ذكر محملهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم
معرفته بعقولهم على معنى ينبغي حمل الوجوب فيها على العرف فان الواجب عرفا بمعنى الذي
ينبغي وهو الاليق والاولى وقوله بعد ظرف لقال اي قال ائمة بخارى ما ذكر بعد قولهم
بان للفعل صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة اذ لا يمتنع عقلا
ان لا يأمر الباري تعالى بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهى
سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح والحاصل مما عليه
ائمة بخارى والاشاعرة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة
ويستكمل بها ويرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شيء او يستكمل بشيء وهو الغني مطلقا
وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شيء والارتياح ميل تنهض لاجله النفس من نوع
انفعال والانفعال في حقه تعالى محال ولا ينفر سبحانه بالمعصية ولا يأخذه حنق بسببها
فيشتفي بالعقاب بحمل حامل الحنق والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى
على ان تسميتها اي الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز اذ هي اي الطاعة والمعصية
فرع الامر والنهي اذ الطاعة الاتيان بالمأمور به امتثالا او الكف عن المنهي عنه كذلك
والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر ونهي
مجاز من اطلاق الشيء على ما يؤول اليه فكيف يتحقق طاعة ومعصية قبل ورود امر ونهي
وقد انتقل المصنف الى آخر من الاستدلال بقوله بل يجوز العقل العقاب بل ذكر اسم اي سبب
ذكر العبد اسمه تعالى ليشكر الله سبحانه لان الشاكر في ملك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر
بغير اذنه مما يقتضي العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة مولاه المنعم عليه بجلائل
النعم دون اذن منه استحق التأديب مما تناوله ما ليس اهلا له فلولا انه سبحانه
اطلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا اي من جهة السمع لورود الادلة السمعية في

في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد وقد عطف على الطلب
عليه اي على الذكر الثواب في قوله تعالى فاذكروني اذكركم وغيره من الآيات والاحاديث
لكان في غاية القبح لعظم عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر
من ذلك اي من ان يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته ان من آثار
القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما من انواع العالم الذي هو فرد حقير
من جملة افراد بعضها وانه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما اودع فيه من القوى فكيف
يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الالهي
على ما هو اعظم مما وجد من السموات والارض وما بينهما فسبحان من تقرب الى خلقه
بفضله وعظيم بره تقرب لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول والاتصال واذا لم يوجب
العقل ذلك اي ما تقدم ذكره عند ابي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما
ذكر معه لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع اي المسموع المنقول
عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد
قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفى العذاب
مطلقا في الدنيا والآخرة وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي
انتفاء الملزوم ولما تثبت بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا نبه
على دفعه بانه تخصيص بغير دليل بقوله فتخصيصه اي العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف
الظاهر اي خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد
السمع الالهي على ارادة عذاب الآخرة من الاطلاق وذلك انه قال سبحانه في شأن الكفرة
كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير وفي آية اخرى الم يأتكم رسل منكم فان
الآيتين ونحوهما ترشد الى ان الامر الذي قطعت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة
بعصيانهم بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل لم تخصيص العذاب
في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا موجب بل هو خلاف لموجب اي سبب
موجب عقلي وهو ان اول الواجبات للنظر المؤدي الى الايمان بوجود الباري تعالى
ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبياء كما سيأتي بيانه واذا وجب النظر المؤدي

الى الايمان عقلا وانا لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم
للنظر الصحيح المؤدي اليه الذي هو اول واجب ويلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث وسيلة
يقتضي وجوب المقصود كذلك واما الملازمة الاولى فلانه لو لم يجب النظر الا بالشرع
فانه لا يثبت في حقي فيقال المكلف للنبي اذا دعاه الى النظر في معجزاته ليعلم صدقه لا اجب
على النظر بالعقل واما الشرع فانه لا يثبت في حقي الا بالنظر المؤدي الى علمي بثبوته
وانا لا انظر لا اعلم بثبوت الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبياء قلنا هذا القول
المفروض صدوره من المكلف لتثبته تساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر
عن عاقل فلا يكون عذرا لقائله في ترك النظر فانه كقول قائل لواقف بمكان قصد ارشاده
الى النجاة وراءك سبع ضار فان لم تنزح عن مكانك قتلك وان نظرت وراءك عرفت
صدق قولي فيقول له ذلك الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت وانظر ولا التفت
ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه اي نصبه نفسه
هدفا للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذا النبي يقول لمن بعث اليهم ما معناه
وراءكم الموت ودونه النيران العظيمة ان لم تصدقوني بالالتفات اي بسبب الالتفات
الى معجزاتي فان اعراضكم عن قبول ما جئت به او تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدي
وهو الخلود في العذاب الاليم فمن التفت منكم بالنظر في معجزاتي عرف صدقي و
نجا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها هلك فالشرع يحذر عن عذاب النار والعقل
يفيد فهم الخطاب فيجوز اي يصدق عقلا ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة والطبع
يستحث على الحذر من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف
النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقوله النبي مع استحثاث
الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا ويحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف
النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس بالنيران فيما مر
نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم يثبت عند المخاطبين بعد بل المراد
بها وبالموت تغليظ وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي وقد يقال في الاعتراض على

اي النظر

مجرد

على هذا التقرير ان التجويز المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقوله النبي ليس ملزوما
عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا بمجرده ولا مع التجويز
المذكور بل قد لا يلتفت المكلف اليه اي الى النظر لغلبة اي بسبب غلبة الشهوة
على استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوه عما في النظر من
العواقب وبعد المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض وحاصله
منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من ان مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة
لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم
المستند الى العادة كما قرره المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول فقد يجاب
عن تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم
لوجوب الايمان عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه اي النظر على
المكلف بلا دعوة من النبي له ولا اخبار احد له اي للمكلف بما يجب الايمان به وهو اي
وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبار احد مطلوبكم وحينئذ فقوله المستلزم نعتا
للنظر اولى من رفعه نعتا للوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم هو
وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع والحاصل من الكلام في دفع
الاعتراض بلزوم الافحام ان محل الوجوب ما ثبت ابتداء جبرا بحكمه الالهية اي ما كلفنا
اي مقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دونما امر يتوقف عليه الوجوب بل هي متعلقة
ازلا بمتعلقاتها من افعال العباد دون ترتيب شانه الازلية ولكن يتوقف تعلقها اي
تعلق الوجوب التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة بالابلاغ اي ابلاغ العباد بان الله
تعالى اوجب عليهم كذا وكذا وقد تحقق اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب والتعلق
والفهم في حق من اخبره بذلك الايجاب مخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار فيران
هذا التعلق يعني تعلق الوجوب بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو
النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات
واما تعلق الوجوب في غير الواجب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق
المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات فانه يتحقق اي يثبت بعد ثبوت صدقه اي المبلغ

اذ الترتيب

جبرا ان

في دعوى النبوة من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما
تعلق الوجوب فيه اي في النظر في المعجزة نفسه وباعتبار تحقق الاخبار به اي بذكر
الوجوب لا يتعذر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما يجيء له من الايلاج والتم
التفهم وهو العقل المجوز تما اي لصدق ما ادعاه المخبر لانه اي عدم الالتفات اليه
بعد ما يجيء من الامر يجري على خلاف مقتضى نوع العقل فانه مقتضاها اسنى لا في
جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يتعذر فيه اي في عدم الالتفات المذكور وتحقيق الاسلام
في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل
على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم او معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح
ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله
تعالى اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر
سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر وللفهم معنى الخبر والطبع مستحث على
الحذر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين ان لا مدخل للعقل من جهة انه آلة للفهم
لا لانه موجب وثمرة هذا الاختلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن
حتى مات وهو على ذلك فحكمه انه يخلد في النار على قول المعتزلة وهو قول الفريق الاول
من الحنفية ابي منصور واتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا
قبل البعثة دون الفريق الثاني اي ائمة بخارى منهم اي من الحنفية ودون الاشاعرة
وهو انه لا يجب ايمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من اهل النار
واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام عندهم لا فاسلم اي اتى بما
يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بان صدق بالوحدانية وما يجب لله سبحانه
وهذا البعض من مسمى الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى انه يثاب عليه في الآخرة عند الفريقين
من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام
والتكليف فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين
قريبه المسلم وساير احكام الاسلام في الدنيا والآخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية انه
سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم يبلغه دعوة كالايمان

كايمان الصبي فانه لا يصح عندهم على الاصح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي
المميز عندهم انما يكون بالتبعية للاصل او لسابيه او للدار الاسلام واما اسلامه بنفسه
استقلالا ففيه عندهم اوجه ثلاثة الاصح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير
المميز ولان نطقه بالشهادتين اما انشاء واما خبر هو اقرار او شهادة وخبره غير
مقبول اقرارا كان او شهادة وعقوده التي ينشيها باطلة ولان اسلامه التزام
اذ معناه انقدت له والتزمت نفس احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح
ولكن على هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه واقاربه الكفار
لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني ان اسلامه صحيح وبه قال الائمة
الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا فاجابه ولا يلزم من كون الصبي غير
مكلف ان لا يصح اسلامه فان عباداته من صلوة وصوم ونحوها صحيحة وقال
امام الحرمين هلا صححوا اسلامه والفرق بينه وبين الاسلام عسير وقد اجيب
عن هذا الاشكال بالفرق بان صلوة الصبي وصومه ونحوهما نفل والاسلام لا يتنفل
به وعن اسلام علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار عن
ان الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق واما قبل ذلك فكانت
منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح مصنفوا فقهاء الشافعية بان نفيهم صحة اسلام
الصبي استقلالا هو بالنسبة الى احكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم
وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك اما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني من ائمتهم اذا اضمر الصبي الاسلام كما اظهره كان من الفائزين
بالجنة وان لم يتعلق باسلامه احكام الدنيا كذا نقله الشيخان الا ان امام الحرمين استشكله
بان من يحكم بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بانا قد
نحكم بالفوز في الآخرة وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم يبلغه
الدعوة واعترض ابن الرفعة بالفرق بان من لم يبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه
بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق ان ما ذكره الرافعي وابن الرفعة مقصود الاستاذ

لامرين الاول انه قد نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه تحصله انه متوقف
في دخول اطفال الكفار الجنة قبل ان يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم
معنى الاسلام وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به
احكام الدنيا المنوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر وتم بعرض الاستاذ
الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين وقد نبه ابن ابي الدم لذلك فقال في شرحه للوسيط
ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان
المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ انتهى الثاني ان الفوز في حق من
لم يبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم
من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق والنظر في اصل المسئلة ان للعقل
صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لا يليق لطول الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق
ومن فروع هذا الاصل ما ذكره المحقق حجة الاسلام وهو مفهوم الاصل الخامس
من الركن الثالث من قواعد العقائد حيث قال يجوز لله اي يجوز عقلا ان يكلف الله تعالى
عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة في منعهم جوازه عقلا وانما جوزناه لانه لو وجب
تكليف العباد ما لا يطيقونه لاستحال منهم سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى اخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بان ابا جهل لا يسلم
ثم امره بان يصدقه في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه في انه
لا يصدقه هذا محال انتهى كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم امره للترتيب الذكري لان
كون امر ابي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا
عن الاخبار وفي كلام الامدي وغيره ابو لهب بدل ابو جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام
دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ان الدليل الاول منهما ليس منتجا دالا
في محل النزاع وهو اي محل النزاع اعم التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان
به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحميل ما لا يطاق من العوارض فانه ليس محل نزاع
اذ عند القائلين بامتناعه اي امتناع تكليف ما لا يطاق يجوز ان يحمله اي يحمل المكلف

المكلف جبلا فيموت اظهارا للعجز وعدم على حمله والمسؤول دفعه في الاية هو تحميل
ما لا يطاق لا لاظهار العجز وان ادى الى الهلاك بهذا المعنى لا التكليف الذي هو
محل النزاع اما عند المعتزلة اي اما جواز تحميل ما لا يطاق لا لاظهار العجز وان ادى الى
الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا اليه من جواز انواع الايلام للعبد بقصد العوض
وجوبا اي على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن ان يجب عليه شيء واما
عند الحنفية اذ لا نعني منه صفة كاشفة لا مخصصة اذ الحنفية كلهم يمنعون جواز
تكليف ما لا يطاق ايضا كالمعتزلة فمتفضلا اي فبقصد العوض على وجه التفضل
منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصائب في الاحاديث
الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم
ولا حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث البخاري
من يرد الله به خيرا يصب منه وقدمنا لك ما يظهر به ان هذا الاستدلال مبني على ان الثواب
على الالم من حيث هو الم لا من حيث الصبر عليه والرضى به لا على ما ذهب اليه الشيخ
ابو محمد ابن عبد السلام من ان الثواب على الصبر والرضى كما دل عليه قوله تعالى وبشر
الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث عنده مأولة بما يوافق الاية وقدمنا لهذا
المحل مزيد تحرير وقوله ولا يجوز عطف على قوله يجوز اي ولا يجوز عقلا عند ما
بمعنى تكليف ما لا يطاق ان يكلفه اي ان يكلف الله العبد ان يحمل جبلا بحيث اذا لم يحمل
يعاقب وجوزه الاشاعرة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها نفي هذا النص
ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا
لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف
خبره تعالى قال المص وايرادنا معشر محققي الحنفية لهذا النص لابطال الدليل الثاني
من دليلي المجوزين السابق ذكرهما فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه اي وقوع
تكليف ما لا يطاق وهو اي وقوعه خلاف صريح النص اي الاية لا للاستدلال اي ليس

ايراده النص لنستدل به على عدم جوازه اي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق منه
تعالى لان ذلك اي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو بحث عقلي مبني
على ان العقل يستقل بدرك بسكون الراء ادراك صفة الكمال وضدها اي صفة النقص
كما سنذكره في اخر هذا الفصل فهذا نقض للدليل الثاني اجمالي اذ لم يرد على مقدمة
معينة والحل الذي يتضح به محل النزاع ان المراد بما لا يطاق في قولنا يمتنع تكليف
ما لا يطاق هو المستحيل لذاته والمستحيل في العادة ويتضح ذلك بان نعلم ان المستحيل
ثلاثة انواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة
لا عقلا كالطيران من الانسان وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ومستحيل لتعلق العلم
الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كالايمان ممن علم الله تعالى انه
لا يؤمن او من اخبر تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق
التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم الازلي
بعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثال الامر به حال كونه مختارا عدم الامتثال وقوعه
اي ذلك الفعل ما يدخل تحت قدرة عادة فلا خلاف في وقوعه اي وقوع التكليف به
كتكليف ابي جهل وغيره من الكفرة كابي لهب وابي بن خلف بالايمان مع العلم بعدم ايمانه
والاخبار به اي بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله
تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله لما تقدم
اي في الاصل الثالث تعليل لوقوعه والحق ان التكليف فيه واقع لما سبق هناك من
انه لا اثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة واعلم ان ما اعترض به الشيخ
كغيره على الدليل الاول من ان التحميل في الاية بالمعنى الذي ذكره وانه غير التكليف
عن المعروف في كلام ائمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم
تفسيره بمعنى التكليف واعترض به على الدليل الثاني من انه يستلزم وقوع المحال ممنوع
انما يستلزم ان لو كان تكليف ابي جهل بخصوص انه لا يؤمن واني يكلف به اذا بلغه ذلك
الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب

فالواجب هو التصديق الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال
ومنه فرعه اي فرع الاصل المذكور ايضا وهو انه هل الفعل في نفسه صفة الحسن
والقبح وهو اي هذا الفرع مضمون الاصل السادس من الركن الثالث من تراجم
عقائد حجة الاسلام ان لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق على
الايلام ولا ثواب لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا
لا يقبح منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض
لاحق او جرم سابق قالوا والا اي وان لا يكن ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض
ولا جرم لكان ظلما عبثا لا يليق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له
ولذلك القول الذي ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان ينتقم لبعض الحيوانات
من بعض قلنا الملازمة في قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف في
غير الملك وهو منتف في حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه
ظلما واذا بطل استدلالكم فمعقول يدل على ما قلنا من جواز ذلك الايلام من غير
عوض ولا جرم وقوعه وهو اي ذلك الواقع ما يشاهد من انواع الابتلاء بالحيوان
من الذبح للماكولة التي لم تتوحش والعقر للصيد وما في معناه ونحوه اي ونحو ما
ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها ولم يتقدم لها اي للحيوانات
جرم يقتضي ذلك فان قالوا انه تعالى يحشرها في القيمة ويجازيها [illegible]
كما قال بعضهم او في الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على
ما تلك الصورة اهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الالم او لها
ان يكون في جنة تخصها تنال نعيمها على حسب مراتبهم المختلفة في ذلك قلنا في جواب
ذلك الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا يستقل به ولكن قائل جوزه
ولم يرد به سمع يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم به
وقد اشار المص الى دفع تمسكهم زعموه مستندا للجزم فقال وما ورد من
الاقتصاص للشاة الجماء التي لا قرن لها من الشاة القرناء اي ذات القرن اذا

اذا انطبختم في الدنيا ان ثبت وهو اى ذلك الاقتصاص ان يوصل الله تعالى عليها
اى على القرناء من الالم في الموقف بقدر ما يعلم قصاصا او يقتص بان يخلق للجماء
قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته
امر جائز لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه اى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى
كما تقول المعتزلة وان لم يثبت فيهم لقوله ان ثبت اى وان لم يثبت ما ورد
من الاقتصاص كفينا امره فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المص في
ثبوته مع انه وارد في مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري
بلفظ يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة
وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة
الجلحاء من الشاة القرناء والجلحا بالجيم فلام فحاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورد
الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر احاد غير مفيد
للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد فاذا تقرر ذلك فقول المص ان ثبت لعله
يعني به الثبوت المعتبر في العقائد اما انه يريد به الثبوت الاعم من الظني
والقطعي فلا وجه للترديد واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق
كما مر تقريره فهم اى الحنفية لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره في الطاعة تعالى
كونه مخالفا لذلك كما هو ثم ذكره في رضى مولاه اى لاجل رضاه وبسببه امنع افعل تفضيل
هو خبر متعلق به الجار والمجرور السابق اعني قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم
اى فالحنفية اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اى انه عندهم اولى بالمنع من منع
تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بجواز تكليفه بان له تعالى تعذيب
الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره فان
الله تعالى لا يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما
تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التنزيه ت
اذ التسوية بين المسيء والمحسن امر غير لائق بالحكمة وفطر سلايا العقول لا يحتج فطرة

بمعنى

فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي لها وقد نص الله تعالى
على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات اى اكتسبوها ان نجعلهم كالذين
امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله تعالى اى جعل
حكمهم بانهم كالذين امنوا اى استووا في محياهم ومماتهم في البهجة والكرامة محكما
سيئا اى قبيحا ومحل الكلام في اعراب الاية على قراءتي الرفع والنصب في سواء
وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسياتي في الاصل الاول من
الركن الرابع كلام في هذا المعنى هذا الذى ذكره المص كلام في التجويز اى تجويز
تعذيب المحسن المذكور عليه تعالى عقلا وعدمه اى عدم التجويز المذكور اما الوقوع
اى وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه
فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى السنة رسله باثابة الطائع وعند الحنفية
وغيرهم لما علمنا من لزوم الوعد والقبح خلافه اى خلاف الوعد به من الاثابة وقد تقدم
ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى النقص
وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي
التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشتغلون بنفي النفس ان لا حكم بحسن ولا قبح فيذهب
لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص
حتى تحير كثير منهم اى من اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه
نقص على ما لزم المعتزلة القائلون بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة القائلين
باثباته الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات قالوا اذ اخبر الله تعالى بلفظ الماضي نحو
انا انزلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا
لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالنسبة الى الازل فالكذب
مفعول لالزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام وهو اى الكذب
مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة عنه بانه انما يدل على حدوث اللفظ
وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله حتى

قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم اى فادى تحير الكثير من الاكابر الاشاعرة الى ان قال
بعضهم ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على راى المعتزلة القائلين
بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب
نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص
ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو
هو بعينه كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى
وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل هذا منهم اى من القائلين المذكورين
للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم اى من الاشاعرة
وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم منهم هذا الذي اوردناه
عنهم الحاصل كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
في مسئلتي الحسن والقبح العقليين كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا
في محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هو في افعال العباد لا في صفات الله
سبحانه قلنا لا اختلاف بين الاشعرية وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد
فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد
فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار
لسائل عن معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء في ان الكذب وصف نقص
عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا به لا يخرجه عنه في حق ذى
القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جانب
قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة
ابو البركات النسفي تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم
يعني الاشاعرة قالوا الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا



معشر الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله لا يجوز اى عقلا قال شيخنا [?]
المحقق والاول يعني قول الاشعرية احب الى لا الثاني يعني قول الحنفية فلم احب الى [?]
لا مطلقا ولكن اذا اريد بالمؤمنين ائمة الفسقة لجوازه اى لانه يجوز عقلا ان يعذب
الفاسق على الذنب الذي اصر عليه الى ان مات ابدا كالكفر على ما ذهب اليه المعتزلة
من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضله تعالى بخلافه
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان الثاني وهو تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان
من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل لا منع منه عنده الا ان صاحب العمدة تاما [?]
اختار ان العفو عن الكفرة لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعرية فقوله انه
امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه اى
مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن لا نقول
بامتناعه اى امتناع العفو عن الكفر عقلا بل نقول بامتناعه سمعا كالاشعري
وظنهم اى الحنفية انه اى العفو عن الكفر مناف للحكمة لعدم المناسبة اى لعدم
مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر غلط منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا
للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالايات القاطعة والاحاديث الوعيد الثابتة بوقوع
العذاب لا محالة فقولهم اى صاحب العمدة ومن وافقه تعذيبهم اى الكفار واقع
بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما
هو شأن افعال العزيز سبحانه فعدمه اى عدم التعذيب بان يعفو عنهم على خلافها
اى على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله تعالى عنه قلنا بعد التنزل الى تسليم
قاعدة الحسن والقبح العقليين هذا الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى
الحكمة المقصودة منكم عند فهم مناسبة الشيء الواحد للضدين وهو مناسبة الشيء الواحد
للضدين ثابتة في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذا ظفر به
تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا
لشانه وقد علمنا انه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق ايضا للتشفي بالعقاب

فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى ثم قال اي صاحب العمدة ولا يوصف
الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة اي لا يصلح
متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على كل ما ذكر ولا يفعل انتهى كلام صاحب العمدة
وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا شك في ان سلب القدرة عما ذكر من الظلم
والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها اي القدرة على ما ذكر ثم الامتناع
عن متعلقها اختيارا فبمذهب اي فهو بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة
ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان الامتناع عنها اي عن
المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب التنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالى
فيسبر بالبناء للمفعول اي يختبر العقل في ان اي الفصلين ابلغ في التنزيه عن
الفحشاء اهو القدرة عليه اي على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اي امتناعه
تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع او الامتناع اي امتناعه عنه لعدم القدرة عليه
فيجب القول بادخل القولين في التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة
هذا الذي ذكرنا من الكلام في هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما في الدنيا اي اما
ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الايلام فيها
كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله
سبحانه وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا والحنفية
كالاشاعرة يعتقدون فيه اي في وقوع الايلام في الدنيا حكمة لله سبحانه فقد تدرك
تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات الوارد دينه في الكتاب
والسنة وقد تظن الحكمة فيه كتطهير النفس من اخلاق لا تليق بالعبدية اي لا يليق
الاتصاف بها لقبح اثارها عنه وهو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها
فانها تقتضي التعدي بازائها اي ازاء النوع فينصب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي
بقبض الرزق وشدة الفقر لتصحح لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة
عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية اي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل

لعز

لعز الربوبية كما نبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض
اي لتكبروا وافسدوا فيها بطرا او لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغي
كما في الصحاح التعدي والاستطالة وفي المحكم انه العلو والظلم الى قوله انه بعباده
خبير بصير يعلم خفايا امورهم وجلايا احوالهم فيقدر لكلهم بحسب ما يناسب شانهم
ولما كان هذا المحل مظنة لسؤال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال فهو ان يقال
انه تعالى قادر على رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس والرذائل النفسية من الكبر
والبطر ونحوهما من الامور التي تنشا عنها تلك المبعدات دون كلفة اي مشقة
على العبد واما الجواب فبقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت جعل السعي من العبد في طلب
رضى مولاه وازالة تلك المبعدات واسبابها واقتضت ولو جرى العبد لتلك المشقات
بانه يتحملها او لو ولو جرى المشقات على العبد ليتحملها في رضى المالك له على التحقيق سبحانه
وهذا الشيء وتحمل المشقات في رضى المالك مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان
من العبد فيما ينبغي للعبد ان يفعل مع سيده ربه ولله المثل الاعلى وانتهى فاهنت نفسي
في هواها من يهون عليك ممن اكرم ولهذا افضل من تحمل المشقة في مخالفة النفس والهوى من
العبيد في رضى مولاه فصبر عن الملاذ المحرمة عليه على من لم يكن اهلا لمخالفة النفس
في رضى الرب سبحانه بانه لم تنقه الى الشيء منها وعن هذا ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية
الى ان الانبياء جميع تعني بالتاء والقاف من بني ادم كالرسل وغيرهم افضل من الملائكة
خواصهم اي خواص البشر كالانبياء رسلا كانوا او غيرهم افضل من خواصهم اي خواص
الملائكة كجبريل وميكائيل وعوامهم اي عوام البشر كالصلحاء افضل من عوامهم و
اي بنات ادم افضل من الحور العين فقد روي انهن يعني بنات ادم يتيهن عليهن
اي يتفاخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه فيقلن صمنا ولم تصمن
الخبر بالنصب اي اذكر الخبر الذي ورد فيه كذا الى اخره ولم اقف على تخريج له حين هذه
الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة على المقصود كحديث ابي هريرة عند ابي يعلى
والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وفيه وطائفة منه

ولا شك

دون ادخال مشقة على العبد فيه او ادخال
المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله والله
سبحانه تعالى وان كان قادرا على رفع تلك
المبعدات عن حضرة القدس صح

تحمل

اصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني
في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله
وثنتين من ولد ادم لهما فضل على من انشأ الله بعبادتهما في الدنيا الحديث وكحديث
ام سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله انساء الدنيا افضل
ام الحور العين قال نساء الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة على
البطانة قلت يا رسول الله وبم ذاك قال بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل
وجملة قوله ويكون ايضا استيناف لبيان نوع من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب اي
ويكون الايلام في الدنيا ابتلاء للغير بالغير اي لاحد المتغايرين بالاخر ان كان
المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم انسان انسانا بان قتله او ظلم انسان بهيمة
قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم يوم القيمة كخصومة الذمي
فانها اشد من خصومة المسلم يوم القيمة ويشهد لهذا حديث ابي داود من ظلم معاهدا
او انتقصه او كلفه فوق طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيمة
ومن كان ابلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته اشد وورد الوعيد الشديد
في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره دخلت امراة في هرة ربطتها فلم تطعمها
ولم تدعها تاكل من خشاش الارض وخشاش الارض بتثليث الخاء المعجمة وشينين
معجمتين وهو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله وقد لا ندرك قسيم
لقوله فيما سبق فقد ندرك اي وقد لا ندرك الحكمة في الايلام كما في ايلام البهائم ونحوها
من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فنحكم بحسنه قطعا اذ لا قبيح
بالنسبة اليه تعالى وما نحن نعتقد فيه اي في ذلك قطعا دون تردد حكمة لله سبحانه
قصدنا اي قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له تعالى فيما يفعله ويجب اعتقاد
الحقية في فعله اي انه حق اي مستحق لما ينبغي له اذ هو متصرف فيما يملكه ويجب ترك
الاعتراض لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية له الحكم كما قال تعالى له الحكم واليه
ترجعون وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات

ولا في

ولا في امداده بالبقاء ولا في اعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال امره ونهيه
سبحانه لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته اي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي وكمال علمه القديم
المحيط بكل شيء ازلا وابدا وحكمته الباهرة التي قد تقصر عن دركها عقول الكمل من
عباده جمع كامل كما قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وهم اي العباد يسئلون
بحكم العبدية العبودية والمملوكية لاقتضائهما ان العبد المملوك لا استقلال
له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض
تعرض المص للفرق بينهما فقال واعلم ان قولنا انه سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة
ظهرت تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس هو اي الحكمة بمعنى الغرض وتذكير
الضمير باعتبار ان الحكمة معنى ويصح ان يكون الضمير لقولنا اي ليس قولنا ان له
غرضا فهذا ان فسر الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم
لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه اي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال
الفاعل بذلك الغرض لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغنى عن
كل شيء وقد قال تعالى وان الله لغني عن العالمين وقال تعالى والله الغني وانتم
الفقراء وان فسر الغرض بفائدة ترجع الى غيره تعالى بانه يدرك رجوعها الى ذلك
الغير كما نقل عن الفقهاء من ان افعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه
فقد تنفى ايضا ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل
الفاعل على الفعل لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى اولى من لا حصوله
فيلزم الاستكمال المحذور وقد تجوز ارادته من الفعل نظرا الى انه منفعة
مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور
والحكمة على هذا التفسير اعم منه اي من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها من الفعل
سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا وافعاله واحكامه سبحانه وتعالى
معللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في اصول الفقه وابواب
الكلام واعلم ان تعليلها بها عندهم بناء الاشاعرة بمعنى انها معرفة للاحكام من

اي الحكمة بمعنى

حيث انها تحريات تترتب على ارتكابها وفوائد لها وغايات تنتهي اليها متعلقاتها من
افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية تحمل على ارتكابها وبالله التوفيق وقد علمت
مما مر ان الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام مندرجة
في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هذا **الاصل التاسع** يعني في ترتيب حجة
الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام وسيأتي تعريف النبي والكلام
فيه اعلم ان هذا الاصل لا تستحيل بعثة الانبياء بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكنة
واقع قطعا الآن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم
وعن صاحب العمدة فلا قال للبراهمة طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم
وقيل هم اصحاب برهام من حكماء الهند قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة
عنهم اي سعة وغنية من نحو الشيء وسعته ومن المحققين من جعل العقل
باستحالتها اي البعثة فيما نقول البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح
المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها وهم اعتدادهم ومنهم من
قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهو اي ما قاله هذا المحقق مخالف لقول
الامام الحجة اي حامد وهو الذي قدمه المصنف ولقول كثير ممن رايت كلامه
كامام الحرمين والامدي والنسفي في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم
الا ان كلام الامدي في غاية المرام يقتضي ان القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد
ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة
من اعترف برسالة ادم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم انتهى وقد حاول
المصنف مستندا لنقل المحقق فقال وكانه اي كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول
عنهم استحالة البعثة نفي الفائدة في البعثة بزعمهم الباطل قالوا لان ما جاء به
الرسول اما موافق لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه ولا حاجة اليه اذ العقل
مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله
على خلقه فظن عدم الاستحالة جواب لما اي كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظنا

ظن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى
البعثة لا باستحالتها لكن يبعد ان يخفى عليه اي على هذا المحقق ان تفهيم العقلاء في احوال
الله تعالى موجب القول بالاستحالة عند هؤلاء واقرانهم ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه
لاستحالة البعث في افعاله تعالى وهو ما لا فائدة فيه والجواب عن هذا السند لانهم من وجوه
الاول ان العقل لا يهتدي الى الافعال المنجية في الاخرة ليأتي بها كما لا يهتدي اي العقل
الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السموميات المهلكة الا بالطبيب العارف بها المميز
ويوقف عليها فالحاجة اليه اي الى الرسول كالحاجة اليه اي الى الطبيب اذ الرسالة سفارة
بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم ولانه عطف باعتبار
التقدير اذ المعنى جائزة واقعة لا غنى عنها ابدا سرمدا لا في الدنيا ولا في الاخرة لان
العقل لا يهتدي الى الاخرة ولان العقل وهذا الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو قال
وان كان احتاج الى التاويل اذ المراد والوجه الثاني ان العقل لا يستقل بالكل اي بادراك
كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي بوجه
ويدرك بعضها البعض فما يستقل العقل به اي بادراكه كوجود الباري وعلمه
وقدرته عضده ما جاء به النبي واكده وكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية
وما قصر العقل عنه اي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني وكقبح الصوم يوم كذا
كاول شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كآخر رمضان بينه النبي اذ العقل
قصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده
رفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل ان يمنع من الاتيان به لانه
تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل ان يمنع من تركه لكونه ترك طاعة
وان غلب ظنه حسنه فكان قبحه مستورا كما قطع ما جاء به النبي بما اتهمه الوهم فيه للعقل
وقوله ولانه هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقديره ان العقول
تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها اي العقول يؤدي

الحرف والتقاتل اي القتال وفساد الخراب للتنازع المؤدي اليهما والنهي عن الاقدام
على الفعل المتنازع فيه المخبر به النبي اي نهي الاله الذي يخبر به عنه النبي يحسم هذه
المادة اي مادة الفساد الذي يؤدي اليه التنازع وما قيل من قبل المنكرين للنبوة
انه اي البعث يتوقف على علم المبعوث اي النبي بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل
له اليه اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود الجن وعلى جواز
القائهم الكلام الى النبي فممنوع خبر ما قيل وقد فصل ذكر سند المنع بوجهين الاول بقوله
او قد ينصب الباعث تعالى له اي للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث له هو الله سبحانه وتعالى
بان يظهر له ايات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم والثاني بقوله
او يخلق بالبناء للمفعول له اي للمبعوث علم ضروري بان الباعث هو الله سبحانه وتعالى
واعلم ان الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه يخالف لطريق اهل الحق لم يجد جوابه
عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة لازمة في حفظ نظام العالم انا صلاح النوع الانساني
على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية ويرون انها
مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا
وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق
الافلاك عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجيء الانبياء به كحشر الاجساد والجنة
والنار وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها المصنف بقوله وقد قالت
المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من اصلهم الفاسد في وجوب الاصلح عليه تعالى
كذا في المقاصد وشرحه الوجوب عند المعتزلة مطلقا والذي في المواقف ان بعض المعتزلة
قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم مؤمنون وجب
الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم انهم لا يؤمنون لم تجب ولكن تحسن قطعا
لاعذارهم وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا وقول جمع من
متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم اي الانبياء من مقتضيات حكمة الباري اي
من الامور التي اقتضت حكمته جل ذكره فيستحيل ان لا تكون اي ان لا يوجد الارسال هذا القول

القول عند تعهم معنى وجوب الاصلح مما قدمناه في الاصل الرابع من هذا الركن هو معناه
اي يقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب الاصلح
فقوله مبتدأ والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه
وما قدمه في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم انهم يريدون بالواجب
الى اخره وقولنا في عمدة النسفي اي قول ابي البركات النسفي في عمدته في البعثة انها في
حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين
ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره المستحيل تخلفه لكنه اي صاحب
العمدة اراد به اي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق
العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه اذ الحق ان ارسالهم لطف من الله
ورحمة من بها على عباده وتحصل فضل وجود والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة
المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده اذ اللطف هنا ايصال
البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة ايصال البر وايصاله والجود افادة
ما ينبغي لا لعوض والكمال في كل منها ليس الا له لا اله الا هو ارحم الراحمين وقد تحصل لك
مما قدمه ان فوائد بعثة الانبياء الاصل الى ما ينجي في الاخرة لقصور العقل عن ادراكه
وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل
ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي الانبياء وفوائده
المترتبة عليه طول لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم وفي تامل اللبيب ما يستخرجها
اي تلك الفوائد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر منها لما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع
الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها
من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة
المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من اهل
المنازل والمدن هذا تمام الكلام في البعثة وفوائدها واما المبعوثون فالايمان بهم واجب

من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا
ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي لان
الحديث الوارد في ذلك اي في عددهم خبر واحد لم يقترن بما يفيد القطع فهو ان صح بان
وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه بدله
الرأي وان لم يصح فلا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين فيؤدي اي فقد
يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كون عددهم
في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم بتقدير ان يكون عددهم في
الامر ازيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر رضي الله
عنه وهو حديث طويل يتضمن انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء منها عددهم
ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبياء قال مائة الف واربعة
وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير
بلفظ واربعة وعشرون الفا وهي مصرحة بما ابهم في رواية احمد ومدار الحديث على علي
بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق اخر بنحو معناه وفيه قلت يا رسول
الله كم المرسلين قال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط
والبزار باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الكبير ايضا
وروى الطبراني في الاوسط ايضا من حديث ابي امامة الباهلي ان رجلا سأل رسول
الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس
فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ ابو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد
ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليل الحلبي وهو ثقة والظاهر ان
الرجل السائل في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة للكلام في الاصل التاسع شرط النبوة
المذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل زمانه عقلا وخلقا بفتح الخاء
المعجمة وسكون اللام حال الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما
دل عليه قوله قد اوتيت سؤلك يا موسى والكمل فطنة وقوة رأي كما هو مقتضى

واما عقدة لسانه فزالت بدعوته عند الارسال
السيد موسى قبل الارسال

مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات والسلامة بالرفع عطفا على المذكورة
اي وشرط النبوة السلامة من دناءة الاباء ومن غمز الامهات اي الطعن بذكرهن
بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة لان قسوة القلب موجبة للبعد
عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد
كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي
ورواه البيهقي ان ابعد الناس من الله القلب القاسي والسلامة من العيوب المنفرة
منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروءة كالاكل على الطريق ومن دناءة الصناعة
كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر
لها انتفاء ما ينافي ذلك وشرطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع
واما العصمة من غيره مما سنذكره من المعاصي فمن اي فهو من موجبات النبوة
بفتح الجيم اي الامور التي تقتضيها صفة النبوة متاخرة عنها لما هو شأن الموجب
فلا يتاتى اشتراطها وهذا اما على الجمهور واما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر
قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط فوق نهج الشروط اكمل اهل زمانه محمل
على ما صدره من العموم لجميع اهل الزمان ان استلزم ذلك عدم جواز ارسال نبيين في
عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهارون والتمثيل بموسى وهارون
لثبوت ارسالهما بنص الكتاب في ايات متعددة كقوله تعالى اذهبا الى فرعون
فاذهبا باياتنا فقولا انا رسول ربك ولنحوها فيجب اشتراط ان المراد بكونه اكمل اهل
زمانه ممن ليس نبيا وحاصله تخصيص العموم والعصمة المشترطة معناها
تخصيص القدرة بالطاعة فلا تخلق له اي لمن وصف بها قدرة المعصية وقد لخص
العصمة في التحرير بهذا التعريف وذكرها مع تعاريف فقال وهي اي العصمة عدم
قدرة المعصية او خلق مانع منها غير ملجئ اي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني
يلائم قول الامام ابي منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء
المقتضي لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها

لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير
ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وجوز القاضي ابو بكر
الباقلاني وقوع الكفر منهم قبل البعثة عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي ولنا
الوقوع ما الذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة
عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور
النسب حسن التربية واما صح في ذلك كله عندنا فقضية السمع اي ما يقتضيه الادلة
السمعية وقد اقتضت كل ذلك واما موجب العقل فهو التجويز والتوبة في العقل
لا يمنع وقوعه ثم محو اثره بالتوبة فان قيل تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه
شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم انتقاصهم بما ينفر منهم
واي منفر اشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من اثره قلنا قد اجاب
القاضي عن ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه يدل على صدقهم
وعلى طهارة سريرتهم اي نقاء قلوبهم من ادناس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم
ويندفع النفور عنهم ولهذا كان الامساك عن هذا المخصص عن هذا التجويز اولى وقال
بعض اهل الظواهر والحديث في اشتراط الذكورة هي حكم ابنبوة مريم عليها
السلام وفي كلامهم اي كلام اهل الفن في اشتراط الذكورة ما يشعر بين الرسول
والنبي للدعوة وعدمها فالنبي على هذا انسان اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه
والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول وعلى هذا
لا يبعد ما ذهب اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول لان
اشتراط الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى
المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة اي ليدعوهم الى الايمان بجاذبة والعمل
بمقتضاه والنبوة مبني حال من على الستر والقرار لا التردد والاشتهار
واما على ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي انسان بعثه
الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق بينهما بل هما وقد يخص الرسول

بان الفرق م

بمعنى م

٦

متقدمة

الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل عليه او امر بالعمل به او له نسخ لبعض شريعة
على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام
كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى
فارسلنا اليها روحنا وقوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الايتين ويجاب
عنه بانه ليس وحيا بشرع اذ لا دلالة عليه في الايات المذكورة في معنى النبي والرسول
ثلاثة اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بان
الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى
واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا يخفى
مخالفة ذلك للوارد في حديث ابي ذر الذي قدمناه هذا الكلام في معنى النبي شرعا
واما اصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل
اي منبئ عن الله او بمعنى اسم المفعول اي منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلا
همز وبه قرأ الجمهور وهو اما تخفيف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها واما
من النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اي الارتفاع فهو ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل
او بمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وسيأتي تلخيص
لهذا اواخر الكتاب وقد يقال ايراد على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة ان بلاء ايوب
عليه الصلوة والسلام كان منفرا اي منفرا كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص
الانبياء ويجاب عنه بان الشرط في حق ايوب متقدم على نبوته المتقدمة على عروض
الابتلاء له وحمل الاكل على الطريق منافيا للنبوة هو مبني على تقدير ان العرف كذلك
اي كما ذكرنا انفا من انه قلة مروءة اذ ذاك اي في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثة
ذلك النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر موجب النبوة واختلف فيه اي
في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة فقيل يجب عصمتهم من الكبائر مطلقا عمدا او
سهوا من تقييد بالعمد دون الصغائر اي كانت منها عمدا فلا يجب عصمتهم منها عند هذا القائل
لجلالة السهو اولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة

وقد يخص م

والمختار لجمهور اهل السنة العصمة اى وجوب عصمتهم عنهما اى عن الكبائر مطلقا
وعن الصغائر الا الصغائر غير المنفرة حال كونها اتيانا عن الكفرة خطاء فى التاويل
او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغائر الخسة
فهم معصومون عنها مطلقا وكذا عن غير المنفرة كنظرة لاجنبية عمدا وعن اهل السنة
من منع السهو عليه اى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو فى فعل اصلا
وصرح بان سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليدين فى الصحيحين كان قصدا امتنع
وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا فى حديث ابن
مسعود فى الصحيحين وغيرهما وترك التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينة
صححه الترمذى والاصح جواز السهو فى الافعال عليه والمذهب السابق غير مرضى
وان قال به من ائمة المحققين ابو المظفر الاسفرائنى لانه مخالف للنص الصحيح قال صلى
عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى اخرجه الشيخان وغيرهما
وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم انما انسى لاسن انه يورد عليه النسيان من قبل
الله تعالى ليبين ما يقتضيه الا انه لا يقر عليه فيما هو امر دينى بل ينبه فيكون ذلك
النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعى يتعلق بالمنسى فانسى بتشديد السين مبنى
للمفعول معناه يورد على النسيان ولاسن معناه لابين طريقا يسلك فى الدين فهو سبب
لايراد النسيان بمعنى انه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزلة
الكبائر اى صدورها من نبى قبل البعثة ايضا للوجه الذى منعنا به الكفر قبلها وهو
التنفير عنه وعدم الانقياد له هذا الكلام متعلق بالافعال التى ليس طريقها الابلاغ
وهو منهى عنها واما فيما طريقه الابلاغ اى ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال
وما يجرى مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهم معصومون فيه عن السهو والغلط
واما غير ذلك انهما ليس من القسمين السابقين مما يختص به الانبياء عليهم الصلوة
والسلام من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه فهم
فيه كغيرهم من البشر فى جواز السهو والغلط هو هذا الذى اكثر العلماء خلافا لجماعة

فالجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات
والسيئات والفترات جملة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم قال القاضى ابو بكر بناء
على ما عليه الاكثر فيجوز عقلا كونه اى النبى غير عالم بشرايع من تقدمه من الانبياء
وكونه غير عالم ببعض المسائل التى يخرجها الفقهاء والمتكلمون لا مطلقا ولكن المسائل
التى لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد ويجوز كونهم اى الانبياء غير عالمين بلغات
كل من بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع عطف على لغات اى ويجوز عقلا كونهم غير عالمين
بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وبجميع الحرف والصنائع انتهى كلام القاضى ابو بكر
ولا شك ان المراد اى مراده مما ذكره عدم علم بعض المسائل لعدم الحظور اى خطور
تلك المسائل ببالهم فاما اذا اخطرت لهم فلا بد من علمهم بها اى باحكامها واصابتهم
فيها ان اجتهدوا بناء على الراجح ان للانبياء ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او
بعد انتظار الوحى وعليه الحنفية واختاره المصنف فى التحرير واذا اجتهدوا فلا بد
من اصابتهم ابتداء او انتهاء لان من قال كل مجتهد مصيب او منع الخطاء فى اجتهاد الانبياء
خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز الخطاء فى اجتهادهم لا يقرون عليه بل ينبهون
فهم مصيبون عنده اما ابتداء بحيث لم يتقدم خطاء واما انتهاء حيث نبهوا على الصواب
فيرجعون اليه وكذا علم المغيبات اى وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم
النبى منها الا ما اعلمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفية تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبى
يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله والله
اعلم **والاصل العاشر** فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول
الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتم النبيين وناسخا لما قبله من الشرايع والخلق
بمعنى المخلوق فيعم لا نذار رسالته الى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء والى الملائكة
نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكى وصحح الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى الذى
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة فى عموم من بعث
صلى الله عليه وسلم اليهم ونقل فى ذلك كلام اواخر الدرر اللوامع فى تحرير جمع الجوامع

فلا يرد عليه ما اثر الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور
منها بقوله لانه اى لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة اى الرسالة عن الله واظهر
المعجزة تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي
ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه
النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا الحقه بالعيان اتيانه بها واما صدقه
واما اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة معجزة واتيانه بها بعد دعوى النبوة
كما يأتي وقرن تلك الامور بدعواه النبوة بمعنى جعلها اى جعل تلك الامور الخارقة منه
حيث اخبر انها بدعواه بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى من انه ارسله ليدعو الناس
الى الهدى ودين الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك اى الاتيان بامر خارق للعادة
يقصد به بيان صدق من ادعى انه رسول الله ووجه دلالتها اى المعجزة على الصدق
انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعل الله سبحانه فان قيل المعجزة قد يكون
من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون
على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجزة دال على صدقه كذا في المواقف وغيره قلنا قد صرح المصنف
على ان عجزهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كان تعالى عدم تمكينهم فهو غير
خارج عن الفعل وقد تقرر ان المعجزة ليست الا فعل الله تعالى فمهما جعلها الرسول اية
دلالة او شاهدة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى وهو اى ذلك الجعل معنى التحدي كان
جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي طلب المباراة
في الحداء بالابل ثم توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل في امر كان فاذا ادعى النبوة
وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال ايتي صدق انه يوجد الله تعالى لى ما تعجزون عنه فاوجده
الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد على وفق ما قال تصديقا له من الله تعالى وقد تبع
وقد تبع المصنف حجة الاسلام في ايراد مثل مشهور في كتب القوم لشان الرسول ومرسله
سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال وذلك التصديق للرسول
بايجاد الخالق على وفق دعوى النبوة كالقائم اى كتصديق القائم بين يدي الملك من ملوك

ملوك الدنيا حال كونه ذلك القائم مقبلا على قوم بحضرة الملك يدعى انه رسول ذلك
الملك اليهم فانه اى ذلك المدعي الرسالة من الملك اذا قال للملك ايها الملك ان كنت
صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هولاء فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل
حصل للحاضرين علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اى الملك صدقت واقتصر المصنف على قوله
قم على خلاف عادتك لان المقصود من العلم بتصديقه بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم
على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار وانما يحصل فيما به العلم وقول
المواقف فقم من الموضع المعتاد لك من السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير اخر لخلاف
العادة والذي اظهره الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات ثلثة امور اعظمها
القران ثم الامر الثاني ما اشتملت عليه ذاته التي استمر عليها من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف
التي سيأتي تفصيل بعضها من الكمالات العلمية والعملية مع صحبته انه لم يصحب عالما ادبه
ولا حكيما هذبه ثم الامر الثالث ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات كانشقاق القمر
له في قريش وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى
عندهم ارهاصا اى تأسيسا للنبوة وتمهيدا من ارهصت الحائط اذا اسسته
ولا يسمى معجزة وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر
عنه ونبع الماء من اصابعه بالمشاهدة ممن حضره سواء قلنا انه نابع من الاصابع
نفسها او انه تكثير للماء القليل بخلق ماء اخر ببركة وضع الاصابع فيه وشرب القوم والابل
الكثير عددهم وعددها من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نزحت البئر في الحديبية
بتخفيف الياء لا غير وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة وكانوا الفا واربع
في رواية الفا وخمسمائة في اخرى واقتصر المص على الاولى لان عددها محقق باتفاق
الروايتين واكل الجم الغفير اى العدد الكثير من الطعام في حديث ابي طلحة وكانوا الفا
من اقراص يأكلها انسان واحد والظاهر ان المص ركب ما ذكره من واقعتين
سهوا واقعة ابي طلحة وواقعة جابر في اطعام اهل الخندق فان الذي في الصحيحين
ان القوم في واقعة ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي واقعة جابر كانوا الفا

وكان جابر قد امر بعناق سمين عنده فطبخ وذبح بهيمة اي شاة صغيرة فطبخها ثم
اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعى النبي صلى الله عليه
وسلم اهل الخندق كلهم وامر ان لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم
حضر وبصق في العجين والبرمة وبارك ثم امر امرأة جابر ان تدعو خابزة تخبز معها وان
تقدح اي تغرف الطعام بمغرفة قال جابر كانوا الصحابة الف فاقسم بالله لاكلوا
حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا لتغط اي لتفور كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية
للبخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للامرأة جابر كلي هذا البقية واهدي فان الناس
اصابتهم مجاعة واخبار الشاة المسمومة له صلى الله عليه وسلم بانها مسمومة وفي صحيح
البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق
القمر وغيره كثير من المعجزات مما افرد لكثرته بالتصنيف ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلائل
النبوة للحافظ ابي بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب الشفا بابا وقد تضمن
الباب المعقود له ثلثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها
من مطولات كتب الحديث ابواب معقودة لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان
خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك
وقول السهيلي في بعض هذه الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة اي لا يسمى بذلك
بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذلك اي ليس بمقبول لان المقبول العالي تنبيه
يشار به الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو منسحب عليهم
دعوى النبوة من حين ابتدائها اي الدعوى الى ان توفاه الله تعالى كانه في كل ساعة
ادعى في كل وقت سينائها اي الدعوى فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه
بدعوى النبوة حكما وكانه يقول في كل ساعة اي كل وقت اني رسول الله الى الخلق وكانه
يقول في كل وقت وقع فيه خارق العادة هذا دليل صدقي هذا تمام الكلام في الامر الثاني
واما الاول وهو القران فهو المعجزة العقلية اي التي يهتدي الى اعجازها العقل
كان عارفا بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع كونه العجز عنه معقولا فهو منقول

منقول ايضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه ذلك فافتضح بالعجز مع كونه من فرسان
البلاغة ومنهم من اتى بما فضح به نفسه عند ابناء جنسه كما لا يخفى على العالم بالتواريخ السابقة
نعت ثان للمعجزة فان كون القران معجزا وصف له باق على طول الزمان الذي ضبر ثابت
عن صيت القران فان صفا او صافه الذي اتحدى لكل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته
والجزالة تقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه هو انه يخالف المعهود
من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون
والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايها المزمل الحاقة ما الحاقة ثم يتبعونها واما بلاغته
فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة الباري
سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى
واكتفى المص بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها لانها لا تخرج مفهوم البلاغة في مفهوم
البلاغة اصطلاحا بالاولوية اي وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب فقط
دون البلاغة كقول القاضي ابي بكر بن الطيب الباقلاني ولا اعجازه بالصرف اي صرف
المتحدين عن التوصل الى معارضته وسلبهم القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا
لمن تقدم من الشيعة وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة والا اي وان لم نقل بما ذكرنا بان
كان ما ذكروه من ان اعجازه بالصرف كان الانسب على قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان
غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان اظهر في خرق العادة به ولان القول بالصرف
ينافي المنقول عمن سمعه من البلغاء من تحيرهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته
مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفا بعض ذلك واما
الامر الثاني وهو حاله صلى الله عليه وسلم فهو ما اشتمل عليه من الاداب الكريمة
والاخلاق الشريفة التي لو افنى العمر بالبناء للمفعول في تهذيب النفس لم تحصل
لمن افنى عمره في التهذيب كذلك اي كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هي
ما ورد من بيانه الشريعة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار احاد متعددة
يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم

كالحلم وهو كما في الشفا حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات وفي تمام التواضع منه
صلى الله عليه وسلم للضعفاء مع تمام رفعته وتمام انقياد الخلق له والصبر وهو حبس
النفس عند حلول ما تكره والعفو وهو ترك المؤاخذة بالذنب مع الاقتدار وقوله
عن المسيء اليه متعلق بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وقد مر تفسيره وفي
صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان
اجود ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي عليه السلام قط فقال
لا وفي تمام الزهد في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر عليه اثر ذلك
الخوف الشديد اذا عصفت الريح ونحوه اي نحو عصف الريح من الاوقات
التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره او نحو ذلك وكثرة
العطوفات بعد ذلك ... ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة كالوفاء بالوعد واداء
الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينتظم في هذا السلك فقد كان صلى الله عليه وسلم
اعلى الخلق مقاما في كل منها ودوام فكره كما وصف بذلك ابن ابي هالة فيما رواه
القاضي ابو الفضل عياض في الشفا كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان دائم الفكرة
ليست له راحة ومن اراد ... ما صدر من آثار هذه الاوصاف الشريفة منه
صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفا وما جمعناه من التواليف وتجديد التوبة
والانابة في اليوم سبعين مرة بل اكثر ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم اكثر من سبعين
مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا ايها الناس توبوا الى الله فاني اتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى ابو داود
والترمذي وصححه وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا نعد لرسول الله صلى
الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم
ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في المرتبة
العليا من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم

وسلم بما حاصله انهما لبيان عين ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه في ستر ما استقصره
من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات الكمالية فانه عليه افضل الصلوة
والسلام لما تجلى له من جلال الله وكبريائه قدر كان مرتقيا بذلك من كمال الى اكمل فيستغفر
بنظره اليه اي الى ما بدا له ما هو فيه من القيام بشكره تعالى على تلك الانعامات العظمى
وطاعته فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر من قصور الشكر وقوله
والفراغ بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبل عن اوصاف الشريفة الفراغ عن حظوظ
النفس اي ميلها الى مشتهياتها وعن حظوظها اعم وتفسير ذلك الفراغ بانه مما يجمع الا
لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى انه صلى الله عليه وسلم ما
انتصر لنفسه قط الا ان تنتهك حرمة الله تعالى بجميع حرمة اي الامور التي اثبت لها الاحترام
وما خير بين امرين الا اختار ايسرهما اي على من هذه التخيير وانه كان الاحظ له صلى
الله عليه وسلم التي الا فقد ساق صاحب الشفا باسناده من الموطا رواية يحيى
بن يحيى الى عائشة رضي الله عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في امرين قط الا اختار
ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله
عليه لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها وفي الصحيحين وسنن ابي داود
بمعناه وغالب الالفاظ وفي موضع اخر من الشفا قالت عائشة رضي الله عنها ما رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله وعنه
عند مسلم وابي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قط بيده ولا خادما
ولا امراة الا ان يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك
شيء من محارم الله فينتقم لله تعالى وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم
في كل ما فيه حظ للنفس وتحري واصله الفرح بجاءة المتكلم ان من راه حال كونه ذلك الرائي
طالبا للحق لم [illegible] ما شاهده وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بجلاء
كالحجة اي كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام اي يلمح منه منكرا وصفا لسريرته كما قال المراد
للحق في هذا الان رايت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب والمراد بالحق هو الطالب له والمراد

به صفا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى الترمذي وابن ماجه وغيرهما باسانيد صحيحة عنه
انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه
عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفا عن ابي رمثة وهو بكسر الراء وسكون الميم
وفتح الثاء المثلثة التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن
لي فاريته فلما رايته قلت هذا نبي الله حقا قال المحشي ناظما لهذا المعنى وقد قلته في قصيدة
امتدحه بها صلى الله عليه وسلم اذا لحظت لحاظك منه وجها ونازلت الهوى اي المحبة
بعض النزال اي كنت اهلا للمحبة غير محجوب بحجاب الحرمان شهدت الصدق والاخلاق
طرا اي جملة وتجموح الفضائل ومثالا اي ذات متشخصة هي ذاته الشريفة قال وفي
قصيدة اخرى قلت ايضا اي ناظما لهذا المعنى والذي قبله وهو الغرض من حظوظ
النفس اذا لحظت لحاظك منه وجها شهدت الحق يسطع منه فجرا او فاعل يسطع ضمير
يعود الى الحق وفجرا حال منه او مفعول بالمشتق اي يسطع منه منيرا اخليا عن حظوظ
النفس ما ان ارقت منه يوما قط ظفرا يعني انه هوى النفس وحظوظها التي من
شانها ان تشرق من النفس بشيء منها لم يصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من
جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم وتفاصيل جمله الكريمة تستدعي مجلدات تؤلف فيها
ولا تستوفيها هذا الذي اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم بانه
انما نشا بين قوم لا يعلمون علما ولا ادبا يعرفونه الفخر رايا يصطفون بينها لكونه عليه وهو
ان يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره والتهالك
على الشيء الازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه ويرون الاعجاب
اي الخيلاء والكبر رايا ويتغالون فيه اي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه
واصل المغالاة من غلوة السهم اي المسافة التي يقطعها اذا رمي به اي المراماة اي
غلوة ابعد مسافة او من الغلاء ضد الرخص بانه ينادي على السلعة فمن يزيد فيها ولا
كل اخذها بالغلاء ثم اوفى صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة معبوداتهم
حظوظ الانفس كما قال تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه وقوله معبوداتهم الى اخره

الى اخره مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى راي استعارة
وقد حاز صلى الله عليه وسلم علمه هذه المناقب العظيمة مع انه لم يوثر اي لم ينقل عنه
انه خرج عنهم الى حبر اي عالم من اهل الكتاب بتردد اليه يتعلم منه ولا الى معلم عول
عليه يتهذب به بل استمر بين اظهرهم الى ان ظهر مظهر علم واسع وحكمة بالغة وذلك المظهر
هو ذاته الشريفة او هي موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام تشبيه التجريد بيانه
صلى الله عليه وسلم على امية لا يكتب ولا يقرا وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه
واخبر صلى الله عليه وسلم عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم
خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب واختلف الى افراد يشار اليهم وذلك الزمان
بالعلم لندرة سعة المعرفة في اولئك الكتابيين من اهل الكتاب مع ضيقة اطرهم اي بخلهم
بالبيان لما عنده من ذلك فلا يسمح بتعليم شيء منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب يخبرا
ما يسالونه لو لعدا والعدد منهم عن شيء فينزل عليه من القران ما يبين ذلك كقصة
موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب الكهف ولقمان وابنه واشباه ذلك ومما
في التوراة والانجيل والزبور وصحف ابراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها
ولم يقدروا على تكذيبه واخبر صلى الله عليه وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر
مثل قوله تعالى في الروم لما غلبهم فارس الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من
بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين
وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان
جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة ساير
الانبياء الثبوتية لكل ما اخبر به صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من جملته واخبر به هو المراد
بالسمعيات في كتب اصول الدين وهي هو الركن الرابع في السمعيات اي ما يتوقف
على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر
ونعيمه ونحو ذلك مما نبني عنه تراجم واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف اول
الكتاب على انه ليس من العقايد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة

صنعة بيان

بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقائد
تأسيا بالمصنفين في اصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم
في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كالاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا
والله اعلم نظمت في سلك العقائد وادخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه
اول هذا الكتاب صحيح وهذا الركن مداره ايضا على عشرة اصول **الاصل الاول** في الحشر
والنشر والنشر احياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة
والنار اما الحكمي اي المنسوب الى الملة اي شريعتنا وهما ثابتان من جهة تمسكها بها واعتقاد
حقيقتهما قطعية لما النقطي بورودهما عن الله ورسوله ولا خلاف بين الشرائع
في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع وكلاهما وارد في شريعتنا من اصول
العقائد فهو كذلك في كل ملة وقد قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى اليس
ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وقال ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال تعالى
الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه وقال تعالى ثم الينا ترجعون
وقال تعالى وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه اي بتقدير تمثيل
قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك
قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته
القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية وتكرر ذكر الحشر والنشر في كلام
الله تعالى ورسوله كثيرا كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله
تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار

مطلب عدم تكفير المعتزلة

صار لكثرة تكرره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة الاسلامية مما علم بالضرورة
من الدين فلا يتوقف على نظر والعقد الآتي هي على كفر من انكرهما اي الحشر والنشر
جوازا او وقوعا اي انكر جوازه وقوعهما او انكر وقوعهما وان جوزه وقد انكرهما
الفلاسفة الزاعمون ان لا معاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو احد
الامور التي كفروا بها وانه يجب على الاكفار بجحد كل فرض كما ستعرفه في الخاتمة بل قد
وقع بين ائمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة لنا من اهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم
والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة اي قالوا بوجوبه ووقوع ما ذكر من الحشر
والنشر عقلا لابتناء مذهبهم على ايجابهم على الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب
العاصي اي معاقبته وعندنا وجوب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر لاخباره تعالى
به في محكم كتبه وعلى السنة رسله لا لايجاب العقل وقوعه ولا يجب عندنا على الله
شيء فنحن لذلك نجوز العفو عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه
وسلم او دونها بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس ابن مالك رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اخرجه ابو داود والترمذي وابن حبان والبزار
والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن يشهد
ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه وعندهم
اي المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب
الذي ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة من
مات على الطاعة بحسب طاعته ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله
فلا يجوز وقوعه سمعا عندنا اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين اي لو شفعوا لكن لا ينفع ذلك اي اثابتهم بالشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع
عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن الكفر عقلا اي من جهة دلالة العقل عندهم اي
المعتزلة على ما زعموا وصاحب العمدة من الحنفية بناء منهم على ان العفو عنهم اي عن

الكفار منافية للحكمة على ما ظنوا فلا توافقه الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن في جواز
العفو عن المسيء لتسويته بينهما فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى فيجب العقاب اي يجب
منه تعالى لانه يثبت بتركه العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة كما اسلفناه
في الاصل الرابع من اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى عندهم
وهذا اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة
التفرقة ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه اخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه
النعيم دون تعذيب بالنار وبشفع الانبياء عليهم الصلوة والسلام والصلحاء
من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث
ابي سعيد في الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة الحديث
بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون
ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند الترمذي وحسنه
ان من امتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين
على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة
بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم وقد اختلف في كيفية الاعادة بعد
الموت ويصير البدن ترابا فذهبت طائفة من الكرامية اتباع محمد بن كرام بتشديد
الراء وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزاء التي منها تاليف البدن لا تنعدم
بل تتفرق وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت منها الحيوة
واللون والرطوبة والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويؤلفها على النهج
الاول كما كانت واصل النهج سلوك الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال
والصفة وهي المراد هنا ووجه ما قالوه ان الاجزاء المتفرقة المذكورة
المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من
الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول
قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب صحة الوقوع

الوقوع وجوازه قطعا وهو هو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة المعدوم والحق
انها اي الجواهر التي منها تاليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه
في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها وانما قلنا بذلك لظاهر
قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث في الصحيحين ليس
من الانسان شيء لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم
القيمة وفي رواية لمسلم وابي داود والنسائي كل ابن ادم يأكله التراب الا عجب
الذنب منه خلق ومنه يركب وفي اخرى لمسلم ايضا ان في الانسان عظما لا تأكله
الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي عظم هو يا رسول قال عجب الذنب
وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشأون
وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله اسفل الصلب عند راس
العصعص بضم العين محل اصل الذنب من ذوات الاربع والمسألة عند المحققين
ظنية يعني مسألة ان الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة او ايجادها
بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
قال فان قيل ما تقولون انعدم والاعراض ثم تعادان جميعا او تعدم الاعراض
دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
قاطع على تعيين احد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية قال المص
فالحق في المسألة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما
انعدم بعينه وتاليف ما تفرق من الاجزاء لا الحكم بانه اي الشان انما يكون
الوجه الذي يقع عليه الاعادة كذا اي اعادة المعدوم بعينه او كذا اي جمع المتفرق
اي انما يكون على احد الوجهين على التعيين دون الاخر للحكم باستحالة خلافه لان خلافه
ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا لشمول القدرة الالهية لكل
الممكنات ولكل من اعادة ما انعدم ما اشار اليه بقوله او تاليف ما تفرق امر ممكن
اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فانشار

اليه بقوله والاعادة احداث كالابداع الاول اي الايجاد من عدم لم يسبقه وجود
وغاية طريان العدم على المبتدع اولا تصييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة الالهية
الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فكذا اي فتتعلق بايجاده من عدمه الاصلي فتتعلق
بايجاده من عدمه الطارئ كما ينبه عليه قوله كما بدأكم تعودون وقوله وضرب
لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول
مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد ليس ممتنعا لذاته ولا للشيء من لوازم ذاته والا لم
يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني لان مقتضى ذات الشيء او لازمه الثاني لا يختلف
بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا في وقت واذا لم يمتنع لذلك فلا
في انتفاء وجوده فيكون ممكنا وهو المطلوب فمعنى الاعادة ان الموجود ثانيا هو
الموجود اولا لا ان الموجود ثانيا مثله اي مثل الاول بل هو الموجود اولا وجد بعد
فنائه عينه وجود ثانيا وهذا اي القول بان الموجود اولا هو الموجود ثانيا بعينه
لا مثله انما ذهبنا اليه لان وجود عينه اولا انما كان على وفق تعلق العلم به اي بوجوده
والغرض انها اي الموجودات انتفت بعد طريان العدم عليها ثابتة في العلم حال كونه
متعلقا في الازل بايجادها في وقت وجودها اذ المعدومات التي برزت الى الوجود
وبعده والموجودات التي طرأ عليها العدم انما علمت على حسب تعلق العلم واذا
وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم في الازل بايجادها قال المص رحمه الله وعندي
انه يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه على هذا اعني
الثبوت والتقرير العلمي اذ يبعد من العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم
بما لا معنى له ولا وجه فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت واذا عدم الموجود
بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك اذ يعاد فقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل
على ما قاله المص لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه وجب حمله عليه اذ ليس
للثبوت معنى الا الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا
لا يصدر عن عاقل فلم علينا اولوا عليه المص بصحيح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم وكذا اي

اي وكما اقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكرنا لا اجزم
بقول من الاقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا اجزم
بان الافناء اي افناء الجوهر بكلمة افن كالايجاد بكلمة كن كما ذهب اليه ابو
الهذيل من المعتزلة او ان افناء الجواهر بواسطة احداث ضد له هو الفناء الواحد
للكل اي لكل اجزاء البدن كما قاله ابن الاخشيد من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفناء
وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فنيت عنه
الجواهر باسرها او ان افناء الجوهر بواسطة احداث اضداد متعددة بعدد
كل جزء من اجزاء الجسم وهي الجواهر التي تألف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم
ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه ابن شبيب منهم ايضا
او ان الافناء بنفي اي بسبب نفي شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا
في لا في الجوهر فلو لم يخلقه انتفى الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة بل الكل اي كل هذه الاقوال في حيز الجواز والحكم باحدها
عينا لا يقوى فيه موجب اي دليل يوجب القول به غير انا لا نقول بخلق الافناء اي
بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد لا في محل فتفنى
به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وفي تعليق المص
بخلق الافناء تسامح ونحوه اي ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر
بطلانها كقول ابي علي الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
فيفنى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا في الآن ثم يخلق مثله
وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بناء على القول بان الروح جسم لطيف سار في
البدن كماء الورد اي كسريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم فالمعاد وهو
كل من الروح والبدن جسم فلا معاد الا الجسم والواو في قوله او روحانيا بمعنى
الواو اي ويجوز كون الحشر روحانيا جسمانيا بناء على القول بانها اي الروح
جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف

لا تفنى بفناء البدن ترجع الى البدن اى الى تعلقها به اى بما كانت متعلقة به من الابدان
فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد اليه وهى ليست بجسم وهذا راى كثير من الصوفية
والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قاله الامام الرازى
المعقول ان التناسخية يقولون بقدم الارواح وردها الى الابدان فى هذا العالم
وينكرون الاخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحانى يقولون
بحدوث الارواح وردها الى ابدانها لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والقول بالنفوس
المجردة لا يرفع بانفراده اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده انتهى ملخصا
واكثر المتكلمين على الاول وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى
فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى والتجرد ينافيه اى ينافى الدخول فى العباد
بمعنى الدخول فى ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا فى البدن لا يكون جزءا منه ولا قوة
حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل هو
لا مكانى فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن التدبير والتصرف
كتدبير الملك امور اقليمه وليس حالا به وكذا ما ورد فى الحديث من ان ارواح
بعض المؤمنين فى اجواف طيور خضر ترتع فى الجنة وتاوى الى قناديل معلقة
تحت العرش وارواح الكفار فى اجواف طيور سود فى سجين كل ذلك ينافى
الدخول فى العباد بمعنى الدخول فى ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا فى البدن
لا يكون جزءا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة
حالة فى الجسم التجرد كما مر والوارد فى ارواح بعض المؤمنين هو ما فى صحيح مسلم
من حديث مسروق قال سألنا عبد الله ابن مسعود عن تفسير هذه الآية
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فقال
اما انا قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارواحهم فى اجواف
طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تاوى
الى تلك القناديل وفى جامع الترمذى من حديث كعب بن مالك ان رسول الله

الله عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء فى حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر
الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد فى ارواح الكفار لم يحضرنى
حين هذه الكتابة تخريجه واقرب ما وجدت ما اخرجه ابن منده عن
ام كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا النبى صلى الله عليه وسلم فسألناه عن هذه
الروح فقال ان ارواح المؤمنين فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتاكل من
ثمرها وتشرب من مياهها وتاوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا وان ارواح الكفار فى حواصل طير سود
تاكل من النار وتشرب من النار وتاوى الى جحر فى النار يقولون ربنا لا تلحق
بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقى وابن ابى شيبة من طريق ابن
عباس عن كعب موقوفا قال جنة الماوى فيها طير خضر ترتقى فيها ارواح الشهداء
تسرح فى الجنة وارواح ال فرعون فى طير سود تغدو على النار وتروح وان
ارواح اطفال المسلمين فى عصافير الجنة اخرجه هناد بن السرى فى الزهد
عن هذيل هو ابن شرحبيل قال ان ارواح ال فرعون فى اجواف طير سود تروح
وتغدو على النار فذلك عرضها الحديث وكعب وهذيل تابعيان فلقولهما هذا
حكم المرسل لان مثله لا يقال من جهة الراى ويقوم مقام هذه الاحاديث فى مقصود
هذا الاستدلال وصف الروح فى الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند
قبضها وما فى مسند احمد باسناد رجاله الصحيح عن البراء يرفعه من ان روح
الكافر ينتهى بها الى السماء فلا يفتح لها وان روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة
جماعة على المذهب الثانى وهو ان الانسان روح مجرد كالغزالى حجة الاسلام
والامام ابى منصور الماتريدى وغيرهما كالراغب والحليمى ولهم ايضا ظواهر
تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ
الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد
افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان المعاد

فيه كثير ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد ثم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين
بالمعاد الجسماني الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن
الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى كلام شرح المقاصد
واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في ان المعاد عين الاول فانه قال بعد ان ذكر
ذلك فان قيل بم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين
الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم
في الازل انقسم الى ما سيكون لكه وجود والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام
لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل
بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل انه يخترع الوجود لعدم لم يسبق
له وجود ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي
سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي
هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن
هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك
الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات مذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان
الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له
والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة
وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان انتهى كلام الاقتصاد وفيه
من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة
الروح عرف الحيوة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال والحيوة عرض
يلازم وجوده البدن تعلق الروح بالبدن عادة اي بحسب ما اجرى الله
به عادته فاذا فارقت الروح البدن فارقته الحيوة ايضا وتقييد المصنف
بالعادة للتنبيه على انه اعتد الاعراض ووجود البنية اي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة والروح الحيواني وهو عرفوه بانه جسم لطيف بخاري يتكون

يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري
الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شرطا عندنا في
تحقق المعنى المسمى بالحيوة خلافا للفلاسفة والمعتزلة **الفصل الثاني** والثالث
سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه وردت بها الاخبار اي بكل من السؤال ومن
عذاب القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد به مجموعها التواتر
المعنوي وان لم يبلغ احادها حد التواتر فيها في الصحيح اي صحيح البخاري بل في
الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين وقال انهما
ليعذبان وما يعذبان في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر
فكان لا يستبرئ من بوله وقوله وما يعذبان في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه
كبير عند الله وفيه اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة
وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر وفي الصحيحين وغيرهما
ايضا ان قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال
له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا وضع العبد في قبره وتولى عنه اصحابه حتى
انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول
في هذا الرجل محمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر
مقعدك من النار قد ابدلك الله مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراهما
جميعا واما الكافر او المنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيه فيقال
لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة
يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت اصله تلوت حولت الواو ياء للمزاوجة
دريت اي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا اتبعت الناس من تلا فلان
فلانا اذا اتبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر
وللاخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره اتاه منكر ونكير واحاديث السؤال

في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية
غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية عن الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين الثانية اي الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السؤال
على احد القولين في تفسير الاية وقال تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية وفي الصحيحين من حديث ابن عمر ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل
الجنة وان كان من اهل النار فمن اهل النار فيقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله
اليه يوم القيمة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت
به هذه الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك المنكرون للسؤال
وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري
المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة الحيوة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك
اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المص الجواب عن ذلك وتوجيهه
انا نمنع اقتضاء ذلك عود الحيوة الكاملة الى جميع البدن وغاية ما يقتضي اعادة
الحيوة الى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن
يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور
عليه وامور البرزخ لا تقاس بامور الدنيا وبه اي بهذا التقرير والبيان يجيء
عنه اي ومع هذا التقرير يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه اي في الميت قدرة
ولا فعل اختياري ويبعد معناه يظهر بعده اذ كيف يجيب الملكين دون قدرة
على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن اهل الحق
واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المص بنسبته الى اهل الحق فبين
انه بعيد ثم اشار الى تمسكات المنكرين ودفعها واشار الى التمسكات بقوله
وما يستحيل به ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه من جهة ان اللذة والالم
والكلام كل منها فرع الحيوة والعلم والقدرة ولا حيوة بلا بنية اذا البنية قد



قد فسدت وبطل المزاج ومن كون الميت قد لا يبقى سواء الآن اذا اسالناه ومنهم
اي من الموتى من يحرق فيصير رمادا او تذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله
واشار الى دفعها بقوله مجرد استبعاد بخلاف المعتاد وهو لا ينفي الامكان فان ذلك
الامر الذي نتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن اذ لا يشترط في
الحيوة البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها جاز ان يحفظ الله تعالى من الاجزاء
ما يتأتى به الادراك بان يصلح بنيته وان كان الميت في بطون السباع وقعور البحار
وغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع ونحوه قبرا له ولا يمتنع ان لا يرى هذا الناظر
منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره ومع ذلك يدرك من الالم واللذات
ما يحس بآثاره عند تيقظه كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج
مني من جماع رآه في منامه وقد كان نبينا عليه الصلوة والسلام يسمع كلام
جبريل ويشاهده ومن اي والحال ان من حوله من الصحابة او هو من ازواجه في
مكانه كعائشة اذ كانت معه على فراش واحد لا شعور لهم بذلك وانكار السؤال
وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي الى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه
وسلم لجبريل وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد في الدين وهذا اي ما
ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهم ورد جوابهما وانه لم يشاهد ذلك
انما قلنا به لان الادراك والسماع عندنا معشر اهل الحق يخلقه الله لهم فلوا
لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بما شاء وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة
من الحيوة الى جسد الميت تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح
اليه ايضا فمنعوا تلازم الروح والحيوة الا في العادة فقالوا لا تلازم بينهما عقلا
قالوا فقد يعود الحيوة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية القائلين بالاعادة الجسمانية من قال
بانه يوضع فيه بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم واما قول من قال اذا

الروح



اذا صار ترابا يكون روحه متصلة بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فهذا القول
منه يحتمل قوله بالنصب اي يحتمل انه يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيتها اي
وان يكون قائلا بانها جسم لطيف سار في البدن كما مر وقد ذكر انه منهم اي من
الحنفية كالماتريدي واتباعه كمن يقول بتجرده اي الروح لكنه اي الماتريدي
نقل اثرا انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف يوجع الميت وان لم يكن
فيه الروح قال فاخبر ان السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا
بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد وان لم يكن الروح فيه وهذا
الاثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة ولا يخفى ان مراده بالتراب اجزاؤه
اي اجزاء الجسد الصغار وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به ادراك الالم واللذة
منها لا بجملتها ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب بذلك التصديق بذلك اي بعذاب
القبر ونعيمه ومنع الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك بل طريقه
هو التفويض اي تفويض كيفية ذلك الى الله عز وجل كما هو شأن السلف
رضي الله عنهم والاصح ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام لا يسئلون في قبورهم
ولا اطفال المؤمنين اما الانبياء فلانه قد ورد ان بعض صالحي الامة يأمن فتنة
القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما بال
المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة
رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر
وقيامه فان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجري عليه رزقه وامن الفتان
واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلوة والسلام مع علو مقامهم
المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك واما اطفال المؤمنين
فلانهم مؤمنون غير مكلفين وقد اختلف في اطفال المشركين وفي سؤالهم
هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم ابو حنيفة وغيره فلم يحكموا في حقهم بسؤال
ولا بعدمه ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم اخبار

اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اطفال المشركين
فقال الله اذ خلقهم اعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله عليه السلام صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه
صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال
هم منهم او قال هم من ابائهم والجمع بين الصحيحين ولتعارضها حصل التوقف
فالسبيل اي الطريق الذي ينبغي ان يسلك في حكمهم تفويض امرهم الى الله تعالى لان
معرفة احوالهم في الاخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي فقد
نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن القاسم بن
محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف ابو البركات
النسفي في الكافي رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه
ان اطفال المشركين في المشية لظاهر الحديث الصحيح والله اعلم بما كانوا عاملين
وقد حكى الامام النووي فيهم ثلثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف
والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم
ليلة المعراج في الجنة وحوله اولاد الناس وقال محمد بن الحسن اعلم [illegible]
ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب وهو ميل الى ما رجحه النووي وفي اطفال المشركين
اقوال اخر ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق **الاصل الرابع** الميزان وهو
حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال تعالى والوزن
يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون وجمع الموازين في هاتين الايتين جمع
ميزان او جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير
من المفسرين على الاول واما الموازين في قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من المفسرين
عملا بالحقيقة لامكانها وقد اسنده اللالكائي في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي
رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في احديهما السموات والارض
ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن البصري انه قال في الميزان له لسان
وكفتان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه
الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث وقد انكر بعض
المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد
انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء وقد اسند
الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كما يجوز الوزن يجوز الحق وقد دفع ما تمسك
به بعض المعتزلة بان الموزون صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون
الاعمال في صحايف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض اجساما فيجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واقتصر المص تبعا لحجة الاسلام على
الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة
ايضا على ان الوزن ليس بحسب مقدار الجرم على ما هو المعهود في الدنيا وهل
يعم وزن الاعمال الكل محل خلاف نبه القرطبي على انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى
يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت الاحاديث
بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد ان يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط
تنويها بشرفه وسعادته على رؤوس الاشهاد وان يوزن عمل من ليس له حسنة
اعلانا بخزيه وفضيحته على رؤوس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين هو
تعيين مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيئات كما سيأتي الاشارة اليه في المتن
قريبا ونبه المص على وجه الوزن بقوله ووجهه اي الوجه الذي يقع عليه وزن
الاعمال انه تعالى يحدث في صحايف الاعمال وزنا بحسب درجاتها عنده تعالى وعبارة حجة

الاسلام في عقايده يحدث في صحايف الاعمال وزنا الى اخره وعبارته في الاقتصاد
فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على
ما يشاء قدير انتهت وهي مصرحة بان الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم
خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه
وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فاي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة
قلت لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقد دللنا
على هذا اي فيما حررت من كلامه قال ثم اي بعد في ان يكون الفائدة فيه ان يشاهد
العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزى بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف وقد لخص
هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المص بقوله حتى يظهر لهم العدل في
العقاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب وقوله حتى علة لقوله يحدث في صحايف
الاعمال تعالى الى اخره وقال بعض المتأخرين لا يبعد ان يكون من الحكمة في ذلك ظهور
مراتب ارباب الكمال وفضايح ارباب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في سرور
اولئك وخزي هؤلاء فائدة روى ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة
موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيمة جبريل **ومن السمعيات** الكوثر وهو
حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون يوم القيمة ترده الاخيار ويذاد عنه
اي يرد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي
فوجب قبوله اي قبول الوارد فيه والايمان به فمن الاخبار الصحاح حديث عبد الله
بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر
ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه
لا يظمأ ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء
وماؤه ابيض من الورق اي الفضة وحديث انس عندهما ايضا ما بين ناحيتي حوضي
كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث
ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه

كما بين جربا واذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان
بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجربا بالجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة
بعدها مدة واذرح بهمزة مفتوحة معجمة ساكنة فراء مهملة والاحاديث فيه في
الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة وهي مختلفة في تحديد احدهما ان الاحاديث
قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر وجمع بينها بانه ليس القصد بتقدير انما القصد الاعلام
بسعة الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك
يخاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له الزمان المرتفع
بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله اعلم الثاني في
قد فسر البعض الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث
الصحيحين عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا في المسجد اذ اغفى اغفاءة
ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي آنفا سورة فقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر
ثم قال تدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير
كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما يتجه الاستدلال
اذا جعلت قوله هو حوض عائدا الى النهر والظاهر انه خبر عن الخير الكثير وان الخير الكثير
هو الحوض ففي رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة ولفظ البخاري بينما انا اسير
في الجنة اذا انا بنهر حافتاه قباب الدر المجوف قلت ما هذا يا جبريل قال هذا الكوثر
الذي اعطاك ربك فاذا طيبه او طينه مسك اذفر شك هدبة احد رواته
وفي الحديث السابق آنفا وغيره تصريح بذلك وفي الكوثر قول ثالث مال اليه
ابن عطية وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي اوتيه
صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما اوتيه صلى الله عليه وسلم من خصال
الشرف وقدوره وفي صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه اياه قال ابو بشر الراوي عن سعيد قلت

لسعيد فان ناسا يزعمون انه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير
الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم حوضي ان النهر يمد الحوض وان
ماءه منه وفي رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من
العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق
يقال غت الماء بغين معجمة مفتوحة فمثناة فوقية يغت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال
اذا اندفق تدفقا متتابعا

الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار
ادق من الشعر واحد من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد في
الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة وابي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق
من الشعر واحد من السيف ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر
واحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الراي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من
حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن
فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملائكة يا رب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت
من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد
الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا
قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما
وصف الصراط بانه دحض مزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان
الذي لا يثبت عليه القدم الا زلت يرده كل الخلائق وورود الصراط هو ورود
النار لكل احد المذكور في قوله تعالى وان منكم الا واردها بذلك فسر الآية ابن مسعود
والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا اي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين
فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن
الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر
الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم
لضجيجا من بردهم ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين رواه وابن ابي شيبة وعبد بن حميد

ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن ابي

احمد الله لضجيجا

وابو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد
احمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي انه حسن وقد وردت به اي بالصراط الاخبار كثيراً
وقد مر بعضها قال تعالى خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله
فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار والجبائي
وابنه في احدى الروايتين عنهما وغيرهم ويحملون الآية على طريق جهنم وانكارهم اياه
لما فيه من تعذيب الصلحاء والحال انه لا عذاب عليهم قلنا جوابا عن ذلك تعالى اي وضع
الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه امر ممكن وارد على وجه الصحة في الاخبار
التي قدمنا بعضها فرده ضلالة لانه رد لما صح وورود السنة به وقوله وهذا لان القادر
الى اخره جواب سؤال مقدر هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم ادق من
الشعر واحد من السيف والجواب هو ان القادر على ان يسير الطير في الهوى قادر
على ان يسير الانسان على الصراط بل هو سبحانه قادر على ان يخلق للانسان قدرة المشي في
الهوى ولا يخلق في ذاته هوياً الى السفل ولا في الهوى انخراقاً وليس المشي على الصراط
باعجب من هذا كما انه قيل له عليه الصلاة والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه
كيف يمشي على وجهه والحديث في الصحيحين عن انس ولفظه ان رجلا قال يا نبي الله كيف
يحشر الكافر على وجهه يوم القيمة قال اليس الذي امشاه على الرجلين
في الدنيا قادرا على ان يمشيه على وجهه يوم القيمة فيمر ناس عليه اي الصراط كالبرق
وناس كالريح وناس كالجواد واخرون يسقطون في النار على ما ورد في الصحاح
من الاخبار ومنها في الصحيحين وغيرهما عن ابي سعيد الخدري في حديثه في الجسر ثم يضرب
على الجسر على جهنم الى ان قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد
الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم

الاصل السادس

الجنة والنار مخلوقتان الآن وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة وواصل بن عطا
كابي علي الجبائي وابي الحسين البصري وبشر بن المعتمر وقال بعض المعتزلة كابي هاشم وعبد
الجبار واخرين انما تخلقان يوم القيمة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث فلا فائدة

فلا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل افعاله تعالى
بالفوائد لا يسأل عما يفعل سبحانه قالوا ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل بالاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة
وظلها والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك المذكورة جمعا بين الادلة اي الآية
المذكورة وما يدل على وجودهما الان كقوله في الجنة اعدت للمتقين وفي النار اعدت
للكافرين فانها اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان كقصة آدم وحوا وقوله تعالى له اسكن
انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة
وحمله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب والعنج
اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموعودة
في السنة وكثرة بالجر اي وفي كثرة من الظواهر اي ظواهر كثيرة من الكتاب او من الكتاب
والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص لاتحاد تحقق المستوى تفيد ذلك اي
تفيد تلك الكثرة ان الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب وتصير بها اي تصير تلك الكثرة
الظواهر المذكورة قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة
احادها ومجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى اعدت للذين
امنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وكحديث الاسرا وكحديث الكسوف والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم
فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقه التتبع اي معرفة اجماع الصحابة
على فهم ذلك تتبع ما يعقل نقل من كلامهم في تفسير الآيات المذكورة والاحاديث الواردة
فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهم ما ذكرناه وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه
الاستدلال انه تعالى امر بالنزول من الجنة الى الدار الدنيا اي الارض ولو كانت
الجنة منها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها وقوله تعالى لابليس اخرج منها لا يستلزم
نفيه اي نفي كونها الجنة الان ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة
عن التوحيد والتسبيح من الحور والولدان والطير وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما

قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وقد ذهب بعض اهل السنة كابي حنيفة الى ان الحور
العين لا يمتن وانهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا
من شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع الخلايق
مثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو نعيم في صفة الجنة من حديث
ابن ابي اوفى فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على ان نفي الفائدة في نفسك انما الزاعم
ان لا فائدة في خلق الجنة والنار الان لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامر وان لم نحط
بها علما وهو سبحانه لا يسأل عما يفعل **الاصل السابع** في الامامة وقد قدم المص اول الرسالة
ان مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه القول بانها منه
وبدا المص هنا بتعريفها فقال هي اي الامامة استحقاق تصرف عام على المسلمين وقوله
على المسلمين يتعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله
عام اذ المتبادر ان يقال عام لكذا لا عام على كذا وقد عرف صاحب المواقف وشرحه
الامامة بانها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على
كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا
خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج
مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق
ليست الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات
هذا الاستحقاق له عبر المص بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي
يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي
واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مرتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف
دون ما يترتب عليه اعني النبوة ونصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب
على الامة عندنا [illegible] سمعي لا عقلا اي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل
خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين عقلا وسمعا

واما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق
من هؤلاء يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس اي يجب عند الفتنة
دون الامن واما كون الوجوب على الامة فقد خالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب
علينا بل على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه على الله تعالى لحفظ قوانين
الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفة الله وصفاته اما عدم
وجوبه عندنا على الله وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المص عن الاستدلال له بما قدمه
من دليل من انه لا يجب عليه تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا
سمعا فقد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوه اهم الواجبات وبدؤوا به قبل دفن
رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ
من كلام المص الاتي فلعله استغنى به عن الاستدلال لذلك والامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع الصحابة على مبايعته ثم عمر
باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله عنهم اجمعين
وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل اي قد اختلف هل نص صلى الله عليه وسلم
على احد فقيل نص على امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة
وعزي هذا الى الحسن البصري وزعم بعض اصحاب الحديث انه نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقال
الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة علي رضي الله عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة
والخوارج على انه لم ينص صلى الله عليه وسلم على امامة احد يعني لم يكن امر بها ولكن كان يعلمها
اي يعلم من هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون ان يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه
انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام الله تعالى انها لابي بكر رضي الله عنه
فقد قال صلى الله عليه وسلم لامراة سالته ان لم تجديني فاتي ابا بكر في جواب قولها حين
امرها ان ترجع اليه ارايت ان جئت فلم اجدك تريد الموت وهو مخرج في صحيح البخاري
عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فاتي ابا بكر وفيه اي صحيح البخاري
ايضا بل وفي صحيح مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البئر والنزع منها اي الاستقاء

بالكوبالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
اريت كاني انزع بدلو بكرة على قليب فجاء ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا
والله يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس يفري فريه
حتى روي الناس وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب البئر قبل ان
يطوى اي يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب
بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقري
الرجل القوي الشديد ويفري فريه يعني يعمل عمله والفري بوزن فعيل يقول
العرب فلان يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما لاجادته والعطن الموضع
الذي تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة للخلافة في امامة
الصلاة كما سيأتي وقد استدل المص على عدم النصب بقوله واذا علمها
اي اذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان يعلمها امرا واقعا
موافقا للحق في نفس الامر او امرا واقعا مخالفا له اي للحق وكيف كان اي على اي
حالة كانت من الحالتين لو كان المفترض على الامة متابعة غيره اي غير ابي بكر
الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي تبليغ ذلك المفترض الى الامة
بان ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتي لتوقف
تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعي
على نقله دل ذلك على انه لا نص كما سيأتي ولما كان قد يقال ههنا لعل انما لم يبلغه
لانه علم انهم لا ياتمرون بامره فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فائدة اشار الى دفعه
بان ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال كما لا تسقط سائر
سائر التكاليف للاحاد الذين علم منهم لا ياتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم
مسقطا عنه التبليغ فان قيل قد بلغه لواحد او اثنين ونقل سرا كذلك
قلنا جوابه ما نبه عليه المص بقوله وتبليغ مثله سبيله الاعلان والتشهير اي
تصير بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين امرا مشهورا دون اختصاص الواحد والاثنين

والاثنين لانه اعني امر الامامة من اهم الامور العالية الشان لما يتعلق به من مصالح
الدنيوية والدينية العامة للرجال والنساء والصغير والكبير فالدنيوية
كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنيا
كرفع التغلب وتقديم القوي والاخذ للضعيف من القوي وانكاح الايامى والنظر
في حال اليتامى وتولية القضاة والامراء بحيث ينتظم امر المعاش مع ما فيه اي في امر
الامامة من دفع ما قد ينوبهم من اثاره فتنة فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم
بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره قلنا
الجواب ما نبه عليه بقوله ولو وقع كذلك اي لو بلغه على وجه الاعلان
والتشهير لاشتهر وكان سبيله ان ينقل نقل الفرايض لتوفر الدواعي على نقله
في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير
فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذا لم يظهر اي وكونه لم يظهر نقله
كذلك اي كما هو سبيل مثله فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب
لعلي اي لامامة علي رضي الله عنه بعده اي عقب وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين
ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعني الشيعة من الاكاذيب وسودوا به
اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت الخليفة بعدي وكثير مما اختلقوه
نحو سلموا على علي بامرة المومنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه صاحب
المقاصد وشارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار
عن انس مرفوعا علي يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه امام المتقين وقايد
الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي قدمه حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه
هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون فيها اذا لم ينقل
لائمة الحديث المتابرين المواظبين على التنقيب عنه كما انتقل عنهم كثير
مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة ان يصح ما نقلوه احادا موضوعا به علي

والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني

التفتيش

بعلمه من لم يتصف قط بروايته حديث ولا صحبة محدث والحال انه يخفى
ما هو بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة جمع ماهر اى تام الحذق الذين
افنوا اعمارهم فى الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اى الاسفار البعيدة مشمرين
اى باذلين جهدهم فى طلبه وفى السعى الى كل من حسبوا عنده ضبابة اى قليلا منه
واصل الضبابة وهى بضم الضاد المهملة البقية اليسيرة مما فى الاناء وقوله
فى كل صوب واوب متعلق بطلبه او بالرحلات اى بالرحلات الكائنة
فى كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب هنا المرجع واصله الرجوع
فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان فهذا الذى زعموه من نص صحيح
احادا خبر من لم يتصف بروايته حديث ولا صحبة محدث وقد خفى عن
علماء الحديث مما يقتضى العادة بانه افتراء اى كذب مختلق وهراء بضم الهاء
وراء مهملة والف ممدودة مهموزة اى كلام فاسد قال الازهرى فى التهذيب
قال ابو عبيد الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد وفى الصحاح عن ابن
السكيت انه الكلام الكثير فى الخطاء ثم روى احادا قوله عليه الصلوة والسلام
لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى
وهو فى الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المص بقوله صح بدل روى
لجرى على اصطلاح المحدثين فان روى عندهم من صيغ التمريض وهو اى
حديث المنزلة مع انه لا يكفى فى اثبات المطلوب اى مطلوبهم وهو دعوى
النص على امامة على لعدم صراحته فى ذلك ومع انه لا يكفى ايضا ومع اجماع
الصحابة على امامة ابى بكر غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة النفى للمعقول بعد المستثنى
وهو قوله لا نبى بعدى العموم فى جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه
وعلى هرون الصلوة والسلام لانتفاء نسب الاخوة الثابت لهرون
فيبقى المراد البعض اى بعض المنازل الكائنة لهرون والسياق يبينه اى
ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم قاله اى القول المذكور له اى

اى لعلى حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك فقال على رضى الله عنه اتتركنى
فى المخلفين وفى لفظ فى الصحيح تخلفنى فى النساء والصبيان كانه استنقص تركه
وراءه له عليه الصلاة والسلام فقال الا ترضى ان تكون منى بمنزلة هرون
من موسى يعنى حيث استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفنى فى قومى واصلح
وهو اى الاستخلافة على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة العامة بعده من كل
معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه اهلا لها فى الجملة وبه نقول وقد
استخلف عليه الصلاة والسلام فى مرار اخرى غير على رضى الله عنه كابن ام مكتوم
ولم يلزم فيه ذلك اى كونه اولى بالخلافة بعده بذلك اى بالاستخلافة على المدينة
عند سفره واما روى احادا فى جامع الترمذى انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت
مولاه فعلى مولاه فمشترك الدلالة لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان متوفى كل منها
حقيقة اذ يطلق المولى على كل من المعتوق بصيغة الفاعل والمعتق بصيغة المفعول والمتصرف
فى الامور والناصر والمحبوب ومنه اى من اطلاق المولى على المحبوب قوله تعالى
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء يعنى تلقون اليهم بالمودة كما فى الاية الاخرى
اول الممتحنة لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها
اى بعض معانى المشترك للارادة بلا دليس يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اى
المشترك الزاما واقعا على راى من يرى تعميم المشترك فى مفاهيمه اى معانيه كلها حيث
لا دليس يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه معنويا بان وضع وضعا واحدا لقدر مشترك
وهو القرب المعنوى من الولى بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ كل من
المعانى المذكورة موضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتامل بل كان اى قدر كونه
مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجرى الخلاف فى تعميمه
فى معانيه مع انه اى القول بتعميمه فى معانيه مذهب ضعيف عند ناصر الحنفية
وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان على ... اى يضعف المذكور استقراء
المستفاد لا العفى والمشتركات منتف هنا لامتناع ارادة كل من المعتق بالكسر

والمعتق بالفتح اذ لا يصح ارادة واحد منهما متعين بعد اتفق ارادة الجميع ارادة البعض
والاتفاق منا ومنهم وانه على صحة ارادة المحب بالكسر اى المحبوب ويصح
ان يقرأ الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو اى رضى الله عنه
وارضاه سيدنا وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد فى اللغة ولا
ولا فى الشرع وانما جوزناه فى قولنا فيما مر والمتصرف فى الامور نظرا الى رواية
الحاكم من كنت وليه فاولى الانسان من يلى امره وينفذ تصرفه عليه وكونه
اى الولى بمعنى الاولى بالشئ لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم الدليل المعين
الذى يعينه للارادة من بين المعانى التى تطلق على كل منها واما تعلقهم برواية
انه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى فقال فمن كنت مولاه فعلى مولاه فمردود بانها ضعيفة ضعفها من ائمة الحديث
ابو داود وابو حاتم الرازى وغيرهما مخالف لقوله تعالى حيث قال فاليوم لا يؤخذ منكم
فدية ولا من الذين كفروا ماويكم النار هى مولاكم وبئس المصير لان المولى
هنا بمعنى الاولى كما هو المقرر عند المفسرين على انه لا يعرف فى اللغة مفعل
بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم اى حمله على الاولى من نسبة جميع الصحابة
رضى الله عنهم الى الخطا وهو اى اللازم اعنى نسبته الى الخطا باطل بل نقول
لو اجمعوا على خلافه اى خلاف حمل الحديث على الاولى قطعنا بان ذلك
المعنى اى الاولى غير مراد من لفظ المولى والولى فظهر انه ليس احدها
اى احد المنقولات التى سودوا بها اوراقهم مع كونه احادا يستلزم مطلوبهم
من النص الدال على ان عليا اولى بالامامة من جميع من عداه ولو كان هناك
اى فى الادلة على المطلوب نص غيرها اى غير المنقولات التى تبين بطلان
دلالتها عليه لعلمه هو اى على رضى الله عنه او يعلمه احد من المهاجرين والانصار
لاورده من يعلمه عليهم اى الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا فى الخلافة تدينا
ممن يعلم ذلك النص اذ كان ايراده فرضا اى كون ايراده فرض عين على من

يعلمه وقولهم يعنى الشيعة تركه اى ترك على رضى الله ايراد النص الذى يعلمه تقية اى لاتقاء القتل
مع ما فيه من نسبة على وهو اشجع الناس الى الجبن باطل من وجهين اما اولا فمجرد ذكره
اى ذكر النص عليه ومنازعته فى الامامة به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه وقد نازع
غيره فلم يقتل فقال الانصار منا امير ومنكم امير والقائل هو الحباب بضم الحاء
المهملة وتخفيف الموحدة بن منذر ولم يرجع بعض عن ذلك الى ان روى ابو بكر
رضى الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش فرجعوا عن
لجاجتهم بل غاية ما كان ان يتوهم لو رواه عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون
ذلك وبهذا القدر وهو توهم عدم الرجوع اليه ومعاذ الله لم يثبت
ضرر يسقط به الفرض اى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذى فى البخارى
فى قصة سقيفة بنى ساعدة حين قال من قال من الانصار منا امير ومنكم امير
قول ابى بكر رضى الله عنه نحن الامراء وانتم الوزراء ولن تعرف العرب
هذا الامر الا لهذا الحى من قريش هم اوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث
لهذا الحى خ
الائمة من قريش رواه النسائى من حديث انس ورواه بمعناه الطبرانى
فى الدعا والبزار والبيهقى وافرده شيخ الامام الحافظ ابو الفضل ابن حجر بجزء
جمع فيه طرقه عن نحو من اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع
اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع بل ممتنع عادة من مثلهم لانهم كانوا اطوع
لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله فكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان
كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثانى ما بعده ففى العبارة هنا خلل بتقديم وتاخير
وحقها ان يقال تلو قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم احد به
ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض واما ثانيا فلانهم
كانوا اطوع لله واوقف بحدوده اى بالوقوف عندها وعدم تعديها وابعد عن
اتباع الهوى وحظوظ النفس كما شهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون
قرنى ثم الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة فان العشرة

ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن
ابي وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة
عامر بن الجراح وبعضهم من عد ابا بكر وعليا منهم وفيهم اي في العشرة المبشرة
الذي نص رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث اليهود على امانته
على دين الله حين قال لهم لابعثن معكم امينا حق امين وبعثه رضي الله عنه
اعني ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه ابو داود
والترمذي من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ منها
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني ان اقول عليه ما لم يقل
فيسألني عنه غدا اذا لقيته ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعيد بن مالك في الجنة
وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وسكت
عن العاشر قالوا ومن هو العاشر وقال سعيد بن زيد وحديث بعث
ابي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء اهل نجران الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا امينا فقال لابعثن
اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف لها الناس فبعث ابا عبيدة بن الجراح
وعنده حق حق امين حق امين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب
والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال فاني ابعث
معكم الحديث واهل نجران بنون مفتوحة وجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى
لا يهود فجعلهم يهودا سبق قلم ووهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذي
يعقبه اي يليه فيهم وفي الصحيحين ايضا من حديث انس ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لكل امة امين وان امين ايتها الامة ابو عبيدة
بن الجراح فكيف يجوز على هولاء الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة
المبشرة بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق

المصدوق بانه امين على دين الله وتجاهلوا عنه اي تكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه
حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لفتنهم اياه او خوف ضرر منهم
او يروي له لهم احد يجب قبول روايته فيتركوا العمل بلا دليل راجح يعولون
عليه معاذ الله ان يجوز ذلك عليهم شرعا او عادة لانه خيانة في الدين
ولو جاز عليهم الخيانة في امور الدين وكتمان الحق مع علمهم به لارتفع الامان
في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وادى تجويز ذلك الى ان لا يجزم
بشيء من الدين اذ انما اخذناه اي الدين بشعبه اي بجميع اصوله وفروعه
كلهم عنهم رضي الله عنهم وكله بالنصب تأكيد الضمير المنصوب في اخذناه
نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان جمع نزعة هي النخسة المثيرة
لميل النفس الى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان فاذا ثبت بما ذكرنا
عدم النص على علي رضي الله عنه فان ثبت النص على ابي بكر رضي الله عنه ثبت
حقية امامته ايضا اما الاول اي النص على امامته فبعضه من الاخبار الواردة
ما هو صريح فيها وما هو اشارة اليها اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاة
في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عائشة
رضي الله عنها ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان
ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وهو في البخاري من حديثها بمعناه واما الثاني
وهو الاشارة فما حققه به في ذلك المرض من اقامته مقامه في امامة الصلاة
ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت
له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ان ابا بكر رجل
اسيف اي كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم مقامك مقامك لا يسمع الناس
فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس وفي رواية اخرى انها قالت لحفصة
قولي له يأمر عمر الحديث فابى حتى غضب وقال انتن صواحب يوسف
مروا ابا بكر فليصل بالناس والحديث في مسلم ايضا بنحو معناه وساقه المص

ان يعلموا الحق من ذلك اي من امر
الامامة وتعيينه لا فائدة

وبالفاظ اخرى بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها لانتن صواحب
وفي بعضها انكن لانتن وروى الترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم
غيره ونشا عن هذا اى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلوة
ان قال على رضى الله عنه حين قال ابو بكر اقيلونى كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك
قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا ولم اقف
عليه من حديث على ولا غيره وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبرانى
واخر يقرب من معناه رواه ابو الخير الطالقانى فى كتاب السنة لكن بسند
منقطع وهما عن غير على وذكر رزين فى جامعه ان ابا بكر رضى الله عنه خطب
فى اليوم الثالث من يوم بايعته فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله
اما بعد ايها الناس ان الذى رايتم منى لم يكن حرصا على ولايتكم ولكنى خفت
الفتنة والاختلاف وقد رددت امركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا
لا نقيلك وهذا اى ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلوة فى
مرض الموت الى الاحقية بالخلافة مولان المقصود من نصب الامامة وحذف
الهاء من لفظ الامامة اولى بالذات والقصد الاول اقامة امر الدين
اى قيام الشعار على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن
واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه واما النظر فى امور الدين
وتدبيرها كاستيفاء الاموال من وجوهها وايصالها لمستحقها ودفع الظلم
ونحوها فمقصود ثانيا لانه انما هو ليتفرغ بالبناء للمفعول اى ليتفرغ العباد
لذلك اى لامر الدين فان امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد احد على احد
امن كل على نفسه وماله ووصل لكل ذى حق فى بيت او غيره الى حقه فيفرغ الناس
لامر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم فاذا بالتنوين اى فاذا كان
المقصود من نصب الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه

رضيه لامر الدين رضا مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم بشجاعته اى شجاعة
الصديق رضى الله عنه وثباته دائما وهما الوصفان الاهمان فى امر الامامة
لسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة وغيرهم من الكفار
ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله لقد قال لعروة بن مسعود الثقفى فى صلح الحديبية
كما فى الصحيح حين قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كانى بك وقد فر عنك
هؤلاء امصص بظر اللات انحن نفر عنه ونديم السبق والان يقع ذلك
ووقته بالرفع على انه مبتدا حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه
اى ووقته لمانعى الزكاة الى اعزة دليل شجاعته ووقته لمسيلمة مع بنى حنيفة
والحال انه قد وصفهم الله تعالى بانهم اولى باس شديد فى قوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
كما هو قول جماعة من المفسرين فى تفسير الاية منهم الزهرى والكلبى ولو
عبر بقوله وقاتل مانعى الزكوة ومسيلمة بدل قوله ووقته لكان افاد المقصود
مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدا خبره كما كان اى وثباته عند مصادمة
المصائب المذهبة التى تقتضى لعظمها ان يذهب الحليم عند صدمها ويغيب
عنه رايه كما كان اى مثل ثباته الذى كان منه حين دهش الناس لما خرج
اليهم موت النبى صلى الله عليه وسلم اى خبر موته فذهلوا وجزم عمر رضى الله
عنه اى من هو فى الثبات انه عليه الصلوة والسلام لم يمت وقال
رضى الله عنه من قال اى ان النبى صلى الله عليه وسلم مات ضربت عنقه
حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة
موضع معروف فى عوالى المدينة فدخل الحجرة الكريمة وكشف عن وجهه
الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد مات فاكب عليه يقبله ثم خرج
رضى الله عنه الى الناس فاستسكت عمر رضى الله عنهما اى طلب منه
ان يسكت ليتكلم هو فابى رضى الله عنه ان يسكت لما هو فيه من الدهش

حتى تركه ابو بكر وتكلم فانحاز الناس اليه ليعلمهم بعلو شانه فخطبهم وقال في خطبته
اما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله
حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين فامر الناس اي
صدقوا بوفات النبي صلى الله عليه وسلم حين قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم الاية
وخرجوا يبكون يتلونها اي يكررونها كانهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما
حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك وارد
في الصحيح واما الثاني وهو تقرير عدم النص على ابي بكر اي تعيينه للامامة
ففي اجماع الصحابة رضي الله عنهم على امامته غنى عن النص اذ هو اي الاجماع
في ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه
وقد اجمعوا عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا كالزبير والمقداد
لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي الله
عنه اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال لمن حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب
ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي
فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا
غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر
موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا والزبير رضي الله عنهما قالا ما غضبنا الا
لانا اخرنا عن المشورة وانا لنرى ان ابا بكر احق الناس بها بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف
له شرفه ونسبه ولقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس
وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي الله ومن تخلف عن البيعة
ثم مبايعتهم ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم اجمعين

الفصل الثامن في فضل الصحابة الاربعة الخلفاء

على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اذ حقيقة

حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله
صلى الله عليه وسلم باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق
ادراك حقيقة تفضيله عليه الصلوة والسلام لبعضهم على بعض ان لم يكن وليس
سمعي نعول عليه قطعي في دلالته وسنده الا الذين يشهدون لذلك الزمان
يعني زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه
لظهور قرائن الاحوال الدالة على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك
ولكن قد وصل الينا سمعيات تثبت ذلك التفضيل بما تناصر كثير من بعضها دلالة
واستنباطا من بعضها كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين من حديث عمرو بن
العاص رضي الله عنه حين سأله اي حين سأل عمرو النبي صلى الله عليه وسلم
فقال من احب الناس اليك من الرجال فقال ابوها يعني عائشة رضي الله عنه
وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب اليك
قال عائشة فقلت من الرجال فقال ابوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب
فعد رجالا وفي رواية لست اسألك عن اهلك انما اسألك من اصحابك
وبتقديمه في الصلوة على ما قدمناه من الاتفاق واجمع على ان السنة
ان يتقدم على القوم افضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت بمجموع ما ذكرنا
انه كان افضل الصحابة رضي الله عنهم وصح من حديث ابن عمر في صحيح
البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا
ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي عليه الصلوة والسلام لا نفاضل بينهم
وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي داود كنا نقول
ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره
وصح فيه اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي يعني

يعني عليا رضي الله عنه اي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت
قال ما انا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه رضي الله عنه مصرح بان ابا بكر
افضل الناس بعد النبيين وافاد بعض ما ذكرنا وهو الاول والثاني تفضيل
ابي بكر وحده على الكل وفي بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة
في الفضل ولما اجمعوا يعني الصحابة رضي الله عنهم على تقديم علي بعدهم اي بعد
الثلاثة في الفضل ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان افضل من
بحضرته من الصحابة اي من كان موجودا منهم وقت تقديمه وكان منهم اي
من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر
سعد بن ابي وقاص ولا سعد بن زيد مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة
والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة
بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم اجمعين فقد ثبت بذلك انه كان افضل
الخلق بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو ما عدا النبيين كما
لا يخفى ويثبته عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد ذلك فهذا
بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد
الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل
لمصلحة تقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه افضل من بحضرته كونه افضل الخلق ممن
بحضرته ومن غاب عنه او تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كابي عبيدة
بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع
انه افضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت افضلية الثلاثة
عليه بادلة السمع هذا ما ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع
الصحابة رضي الله تعالى عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن
الطعن فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال تعالى

اذ قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا اي عدولا خيارا والصحابة هم
المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال
تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اي وكثناء الله عليهم اثنى عليهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال لو انفق
احدهم كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان احدا انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية لهما فان احدكم بكاف
الخطاب وفي رواية للترمذي لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون
لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يأخذه اخرجه الترمذي
ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله
عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن
معه لما بينهما من نبوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لا منازعة
من معاوية رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه ان تسليم
قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى
اضطراب امر الامامة العظمى التي بها انتظام كلمة اهل الاسلام خصوصا
في بدايتها قبل استحكام الامر فيها فرأى التأخير اي تأخير تسليمهم اصوب

الى ان يتحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على الخروج على
علي وقتله كما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في التحفة
من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك والله اعلم صحيح ام لا وقد كان الذين
تمالوا على قتل عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف
وقيل سبع مائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ما جرى بل قد وردانهم وعشايرهم نحو من عشرة الاف فهذا
هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن التسليم اوامر اخر وهو انه يعني
عليا رضي الله عنه بغاة جمع باغ اتوا ما اتوا من القتل عن تاويل فاسد استحلوا
به دم عثمان رضي الله عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطاء
وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم بن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد ان
طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه اقاربه في ولاية الاعمال والبغاة
اذا انقادوا الى الامام العدل لا يؤخذ بما اتلف عن تاويل من دم كما هو
راي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره وهو المرجح من قولي الشافعي لكن
فيما اتلفوه في حال القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او في القتال
لا بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه علي رضي الله
عنه والاخير منهي على الاول لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله الى ان قتلة
عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضاح الحق لهم فليس كل من
انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا
لا يتمشى على مذهب الامام الشافعي من ان من لهم شوكة دون تاويل حكمهم
حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان
في قتال فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه نقل انه قال لما هم ابو هريرة بالقتال
عزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت بسيفك فانما تراد نفسي وساقي

رضي الله عنه اي قتلة عثمان راي انهم بغاة

الاعتداد

وساقي

وساقي المسلمين بنفسي رواه ابو سعيد المقبري عن ابي هريرة كما ذكره صاحب
الاستيعاب فهذا كما ذكرته لك واعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة
والجماعة رضي الله عنهم على ان معاوية ايام علي رضي الله عنهما من الملوك
لا من الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته اي امامة معاوية بعد وفاة علي رضي
الله عنهما فقيل صار اماما لما انعقدت له البيعة وقيل لا اي لم يصر اماما لقوله عليه
الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون ثم يصير ملكا عضوضا كذا اورده
المص والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة بانه الذي فيه عسف
وظلم كانه يعض على الرعايا والحديث في السنن رواه ابو داود والترمذي
والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي
من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يكون ملكا وقد انقضت الثلثون بوفاة الامام علي رضي الله
عنه وهذا التقريب فان عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة اربعين
من الهجرة والاكثر على انه في سابع عشره ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم
سنة احدى عشرة في ربيع الاول والاكثر انها في ثاني عشره فبينهما دون
الثلثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله
عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته اي معاوية عند وفاة علي
على ما بعده اي بعد زمن وفاة علي رضي الله عنه بقليل هو نصف سنة
كما ذكرنا وذلك عند تسليم الحسن له اي لمعاوية وقصة تسليمه في صحيح البخاري
عن الحسن البصري رضي الله عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية
بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص اني لارى كتائب لا تولي
حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين اي عمرو ان
قتل هولاء هولاء وهولاء هولاء من لي بامور المسلمين من لي بنسائهم من لي
بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرحمن بن عامر

لمعاوية

بنسائهم خ

سمرة وعبد الرحمن خ

فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلب اليه فدخلا عليه
وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنوا عبد المطلب قد
اصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمائها قالا له فانه
يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال من لي بهذا قالا نحن
لك به فما سألهما شيئا الا قالا نحن لك به فصالحه قال الحسن اي البصري
ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن
علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا
سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين ووجه قول
المانعين لامامة معاوية بعد تسليمه اي تسليم الحسن الامر له ان تسليمه اي الحسن
ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم
الحسن ذلك اي لم يكن رايه القتال والسفك فترك الامر له صونا لدماء
المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه وقد اختلف في
الكفار يزيد ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالامر
بقتل الحسن وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ
لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة لكفره وحقيقة الامر اي الطريقة
الثابتة القويمة في شانه التوقف فيه ورجع امره الى الله سبحانه لانه
عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا يتعرض
لتكفيره اصلا وهذا هو الاسلم والله سبحانه اعلم **الاصل التاسع** شرط الامام
بعد الاسلام امور خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة وقد اخل المص
باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهور انه لا تصح امامة الصبي والمعتوه
لقصور كل منهما على تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة العبد
لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد مستحقر في اعين الناس لا يهاب
ولا يمتثل امره واشتراط الذكورة لبيان ان امامة المراة لا تصح اذ النساء

اذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من
الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب واما الورع فقد تبع المص في التعبير به
حجة الاسلام هنا العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف
الفسوق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شيء منها مرادا هنا فلا ضرورة
بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز
عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه الى اموال بيت المال بحسب
اغراضه وتضييع الحقوق واما العلم فالمص تابع لحجة الاسلام ايضا في التعبير
لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع واصول
الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل
عليه كلامه في القفهيات وفي كتاب الاقتصاد وسياتي توجيهه واما
الكفاءة فللاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد
بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك ينتظم اي كونه ذا راي بان
يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ
الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كي لا يجبن عن الاقتصاص من
الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق ونحوهم ولا عن الحروب
الواجبة وجوب عين او وجوب كفاية وتجهيز الجيوش للقاء العدو
وهذا الشرط يعني الشجاعة مما شرطه الجمهور ونسب قريش هو الشرط
الخامس اي شرط كونه من اولاد النضر بن كنانة لان النضر جامع
انساب القبيلة تنتهي خلافا لكثير من المعتزلة في قولهم بعدم اشتراطه لنا
قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وقد مر
تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش اخرجه الشيخان
وفي البخاري من حديث معاوية ان الامر في قريش وتمسك المانعون
لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه رواه البخاري اسمعوا واطيعوا

وان عبدا حبشيا كان راسه زبيبة واجب بجمله على من نصب الامام امير
على سريه او غير ما دفعا للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون عبدا
بالاجماع ولم يذكر المص ولا حجة الاسلام في عقايده اشتراط كونه
سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها ولا يشترط كونه اي الامام هاشميا اي
ولد هاشم بن عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وكونه معصوما خلافا للروافض في
اشتراطهما وتمسك لهم منهما وزاد كثير من العلماء الاجتهاد في الاصول
اي اصول الدين واصول الفقه وفي الفروع وهو مراد حجة الاسلام
بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه في الدينية
ويستقل بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم
مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع الخصومات
وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور
في واحد ولان الندرة مفقودة ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة
اي الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود
وقود الجيوش الى العدو وتفويض الحكم الى غيره او ان يحكم هو
بالاستفتاء للعلماء وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اي لصحة
الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة عندهم مع الكراهة واذا قلد انسان
الامامة حالة كونه عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل
ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم عزله فتنة ويجب ان يدعى له بالصلاح ح
ونحوه ولا يجب الخروج عليه كذا نقل الحنفية عن ابي حنيفة وكلمتهم
قاطبة متفقة في توجيهه على ان وجهه هو ان الصحابة رضي الله عنهم
صلوا خلف بعض بني امية وقبلوا الولاية عنهم وقد صلى غير واحد من
الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم

الكريم البكا قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
يصلي خلف ائمة الجور وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى ان اولئك
البعض من بني امية كانوا ممن تغلبوا على الامر والمتغلب تصح منه هذه
الامور اي ولاية القضاء والامارة والحكم بالاستفتاء ونحوها بالضرورة
وليس من شرط صحة الصلوة خلف امام عدالته فقد روى ابو داود
من حديث ابي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا

والصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا ح

وان عمل الكباير وصار الحال عند التغلب كما لو لم يوجد قرشي عدل
او وجد قرشي عدل ولم يقدر اي لم توجد قدرة على توليته لغلبة
الجورة على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي
وولاية من ليس بعدل للضرورة ولا تتعطل امر الامامة في فصل الخصومات
ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا وجدت الشروط
في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالولاية افضلهم فان ولي المفضول
مع وجوده اي الافضل صحت امامته لان عمر رضه لما حضرته الوفاة جعل
الامر شورى في الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعبد الرحمن بن عوف اي يولى الامامة ايهم كان ولم يكونوا سواء في
الفضل للاتفاق على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة الاخرين واختلف
اهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وروى التوقف عن الامام
مالك حكى ابو عبد الله المازري عن المدونة ان مالكا رحمه الله سئل
اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم قال او في ذلك شك فقيل
له فعلي وعثمان قال ما ادركت احدا ممن اقتدي به يفضل احدهما على صاحبه
وحكى القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال
القرطبي وهو الاصح ان شاء الله وقد مال الى التوقف بينهما ايضا امام الحرمين
فقال الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي

انتهى وهو مبين منه ان الحكم في التفضيل ظني واليه ذهب القاضي ابو بكر لكنه نقل
خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق او في
ذلك وجزم اخرون هم اهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري بتفضيل علي على عثمان
والاكثر على تفضيل عثمان كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي
واحمد وهو مشهور عن مالك فعلم من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول
وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل على ان الافضلية مطلقا ليست
الا شرطا للكمال في من يتولى الامامة لا شرطا لصحة ولايتها والتعبير بشرط الكمال
انما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية ولا يولى الامامة اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه
وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما رواه مسلم من حديث ابي سعيد
الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه
اذا اصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع
تعدد الامام انه مناف للمقصود بالامامة من اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع
الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال احكام متضادة قال الحجة حجة الاسلام
الغزالي فان ولي عدد موصوفون وعبارة الحجة واذا اجتمع عدة من الموصوفين
بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر وعبارته من اكثر
الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى وكلام
غيره من اهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا اهلية
اولا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ويمكن
تأويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من اهل السنة بان يراد باجتماع العدد
اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت
له البيعة من اكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق
ويثبت عقد الامامة باحد الامرين اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل ابو بكر
الصديق رضي الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك

لا يولى الامامة اكثر من واحد

العدد

بذلك اجماع على صحة الاستخلاف واما ببيعة من تعتبر بيعته من اهل الحل
والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من
العلماء او جماعة من اهل الرأي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري
رحمه الله يكفي الواحد من العلماء المشهورين من اولي الرأي فاذا بايع انعقدت
فقد قال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر
حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنهم ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار
في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه
بقية اهل الشورى وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر
بشرط كونه اي عقد البيعة منه بمشهد شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي
انكار المنعقد له ان وقع بان ينكر العاقد وقوعه او بان ينكر انسان
اخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا عقدا متقدما على هذا العقد
وبهذا الثاني خاصة صور صاحبا المقاصد والمواقف الانكار وشرط
المعتزلة خمسة كل منهم اهل للامامة اخذا من جعل عمر الامر شورى بين
ستة تبايع الخمسة منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط بيعة
جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف بالواحد **الاصل العاشر** لو تعذر وجود
العلم والعدالة فيمن يتصدى للامامة بان يغلب عليها جاهل بالاحكام او
فاسق وكان في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على
ما قدمناه في الاصل التاسع كيلا يكون بصرفنا اياه واثارة الفتنة التي
لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا قضينا بنفوذ قضايا اهل البغي
اي اقضية قضاتهم في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم
الى تنفيذها فكيف لا نقضي بصحة الامامة مع فقد الشروط عند لزوم
الضرر العام بتقدير عدمها اي الامامة بان لا نحكم بالانعقاد ويبقى
الناس فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة

بتولية العقد، واذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب اولا
وقعد مكانه وقهر انعزل الاول وصار الثاني اماما وتجب طاعة
الامام عادلا كان او جائرا اذا لم يخالف الشرع لحديث مسلم من خرج من
الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره
من اميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية
وحديث مسلم من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي
من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة واما اذا خالف الشرع فلا طاعة
لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث في الصحيحين بلفظ لا طاعة
في معصية انما الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن الاربعة
السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فلا سمع
ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين والله
سبحانه ولي التوفيق **الخاتمة** في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع ثلاثة
في مفهومه وفي متعلقه وفي حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان لغة
وشرعا اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المص فيما بعد
وهمزة آمن للتعدية او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل
الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا امن ان يكون
مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالباء كما
في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان
والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يتم تعليقه بمتعلقات
متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بكل
كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من
الله صادق فيما اخبر به وآمنت بالملائكة اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون
وآمنت بكتب الله اي بانها منزلة من عنده بالفاظها حق وصدق واما مفهومه

كما اذا امر بمعصية ح

مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المص منها اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه
بقوله فقيل الايمان هو التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه
لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث يعلمه العامة
من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء
ووجوب الصلوة والزكوة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتورية والانجيل حتى ان من
لم يصدق بواحد معين منها كافر والقول بان مسمى الايمان هذا التصديق فقط
هو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الماتريدي وقوله او مع الطاعة
وهو حكاية عن القول الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق القلب والاقرار
باللسان وعمل سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة من امور ثلثة اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشيء منها فهو كافر و
هذا هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب فقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر
لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية
مبني على انه لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة
من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر
وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين احدهما
ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق
والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني ان
الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند المعتزلة الطاعات
شرط لصحة الايمان كما سيأتي بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار
الشرط الطاعات فرضا كانت او نفلا والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة
الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله

او باللسان عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو ان
الايمان التصديق باللسان فقط اى الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى
الله عليه وسلم بان يأتى بكلمتى الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا
فان طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا اى وان
لم يطابقه فهو مؤمن مخلد فى النار فليس للكرامية كثير خلاف فى المعنى وقوله
او بالقلب واللسان حكاية للقول الرابع حكاية للقول الرابع وهو ان
الايمان تصديق بالقلب واللسان ونعبر عنه بانه تصديق بالجنان واقرار
باللسان وهو منقول عن ابى حنيفة رحمه الله ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين
من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون
بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية
وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون
كل منهما اى من التصديق القلبى والتصديق اللسانى ركنا فى الباب اى
فى مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق
باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فالتصديق ركن
لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك فى حق العاجز عن النطق
والمكره وكذا اى وكما هو منقول عن ابى حنيفة مشهور عن ذكر الاحتياط
واقع عليه فيصدق ان يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من
الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى حقيقته لا خارجا عن حقيقة الايمان
والنصوص دال عليه اى على كونه وذكروا اى ذكر هؤلاء القائلون بكون
الاقرار ركنا من النصوص ما تعلقت به الكرامية لقولهم السابق ذكره من نحو قوله
عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فمن قال لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله
اخرجه الشيخان وفى رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا بى

بى وبما جئت به فاذا فعلوا عصموا الحديث وفى رواية لابى داود والترمذى
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى
دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا داود قال منعوا
بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان الاية حيث جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان
ولكن عفى عنه للاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر
يكون مؤمنا باعتباره اى اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر
اى محل ورودهما اذ لا قائل بتغاير موردهما وصرح فى الاية السابق
ذكرها باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله فى اثبات
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله فى اثبات الكفر ولكن من
شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه
وهو اى اثبات كل من الايمان والكفر للقلب محل اتفاق بين الفريقين
الاشاعرة والحنفية فوجب كون الايمان بهما اى بالقلب واللسان كما مر من الدلالة
على كون كل منهما موردا له وهو الاحتياط كما سبق بيانه ويجاب عن
طرف جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قول لا اله الا الله
شرط لاجراء احكام الاسلام حيث رتب فيه على القول الكف
عن الدم والمال لا النجاة فى الاخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين
فى الدرك الاسفل من النار حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم
باللسان على ان من محققى الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه عليه المص
بقوله الا ان صاحب العمدة وهو كما مر ابو البركات عبد الله بن محمود
النسفى منهم اى من الحنفية قال الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول صلى الله
عليه وسلم فيما جاء به عن الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار
شرط اجراء الاحكام هو اى اى قول صاحب العمدة بعينه القول

الذى هو محل النزاع وعن الاية بانها دالة على انه لا اثر لكلمة فى النجاة فى الآخرة صح

صاحب العمدة ابو البركات النسفى

المختار عند الاشاعرة بتبع فيه صاحب العمدة ابا منصور الماتريدي والمراد
بالاحكام في قولهم اجراء الاحكام هي احكام الدنيا من الصلوة خلفه والصلوة
عليه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك كعصمة الدم والمال ونكاح
المسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي
لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان
لم يظهر على غيره واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق
ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب فلم يقر فهو اي كفه عن الاقرار
كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به اي فسروا ترك
العناد بان يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا الكلام تفصيلي في ضم الاقرار
الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط جزءا فقد نبه عليه بقوله
وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او
الى التصديق بهما اي بالقلب واللسان في تحقق الايمان واثباته امور
رفع لقوله ضم نائب عن الفاعل الاخلال اي بتلكما لامور اخلال بالايمان
اتفاقا كترك السجود للصنم وكقتل نبي كذا في نسخ المتن وهو سهو والاليق
حذف الكاف بان يقال وقتل نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل نبي او
الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة ولو عطف الجميع بالواو
واعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف
بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منهما بالحكم لكان اولى
وكذا اي كما مر من ان ارتكاب احد الامور يخل بالايمان ومرتكبه كافر
مخالفة ما اجمع عليه من امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه وانكاره اي انكار ما اجمع
عليه بعد العلم به اي بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة
والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص واشترك

هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه

وبشترك في معرفته الخاص والعام كانكار ان لبنت الابن السدس مع بنت
الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى على العوام
قال الامام ابو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اي ذكر الاخلالات التي
ذكرها اذا وجد ذلك الاخلال دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان
مفقود من قلبه الى ان قال يعني الامام ابا القاسم المشار اليه لا يستحيل ان
ان يقتضي السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين ولا يخفى على
متامل ان بعض هذه الامور التي تعدها كفرا قد يثبت اي يوجد ويتحقق
وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان
بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان والمفهوم
في تحقيق معنى الايمان امور الاول ان الايمان وضع اي موضوع الشرع
من عقايد واعمال امر الله سبحانه به عباده اي امرهم بالتلبس به اعتقادا
وعملا ورتب على فعله اي التلبس به لازما لا يتخلف عنه وذلك اللازم
هو ما شاء سبحانه من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد ورتب سبحانه على تركه
اي ترك التلبس بذلك الموضوع ضده ما شاء من شر بلا انقضاء وهذا
الضد هو شقاوة الابد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما
اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره مما اخبر
به كالحشر والجزاء والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق على سبيل القطع
فهو بعض من مفهومه اي من مفهوم الايمان فقوله من مفهومه خبر ان في عبارته
والامر الثالث انه قد اعتبر في ترتيب النفع اي التلبس بذلك الموضوع
الذي امر به العباد يعني الايمان وجود امور عدمها اي عدم تلك الامور
مترتب ضده مترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى انه يترتب الضد الذي
هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها
لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى وتعظيم

المقصود به في تحقيق معنى الايمان

انبيائه وكتبه المحرم وترك عطف على تعظيم اي وكترك السجود للصنم ونحوه اي
نحو السجود للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا على تعظيم اي و
كالانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه سبحانه وتعالى الذي
هو اي ذلك الاستسلام معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم فريقا
الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر
بلا اسلام وعكسه اي لا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن الاخر
فيمكن اعتبار هذه الامور اي التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر
اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما بينا الله تعالى
من خبر بلا نقض عند انتفائها لانتفاء الايمان بانتفاء جزئه وان وجد
جزؤه الذي هو التصديق وغايته ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد
التصديق الى مجموع اي امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان
هو اي التصديق جزء منها اي من تلك الامور التي عبر عنها بقوله مجموع
ولا بأس به اي بالقول بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان
كان المختار خلافه كما سيأتي فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول اذ قد
اعتبر الايمان شرعا من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه تصديقا
خاصا بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي وهو اي التصديق الخاص
ما يكون تصديقا بامور خاصة كالوحدانية والبعث والجزاء والرسل والملائكة
والكتب وغيرها من ضرورات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه
شرعا ايضا ان يكون بالغا الى حد العلم ان منع ايمان المقلد فالجزم اي
فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
الموجب من حس او عقل او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد
وهو اي الايمان في اللغة اعم من ذلك لانه التصديق القلبي مطلقا نحو
فآمن له لوط اي صدقه وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقوله ويمكن اعتبارها

اعتبارها مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوف عطف جملة على جملة
اي ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق المعتبرة معه اجزاء للايمان على
هذا القول شروطا لاعتباره اي الايمان شرعا وهو القول المقابل به
فينتفي ايضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق بمحليه القلب واللسان
اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا
شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط اي دون ملزومه وهو الايمان
فينتفي اي فيتفرع على اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم انتفاء ذلك
اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان الملزوم لان الغرض ان عند انتفائها اي
انتفاء تلك الامور يثبت ضد لازم الكفر على ما ذكرناه فيما سبق
فيثبت ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا انتفيا ولم يمكن بينهما واسطة
يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم
لثبوت لازم ذلك الضد واعلم ان الاستدلال الذي به يكتسب التصديق
القلبي ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار الذي عليه الفقهاء وكثير
من العلماء حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة كما في العمدة والبداية
وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال الاستاذ ابو القاسم
القشيري انه افتراء عليه وقد اشار المص الى تحرير محل النزاع بقوله وقيل ان
يرى معتقد في الايمان بالله تعالى او كلام العوام في الاسواق محشوا بالاستدلال
بالحوادث اي يجدونها عليه اي وجوده تعالى وعلى صفاته من العلم والارادة
والقدرة وغيرها والتقليد مثلا وهو ان يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم
وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة
ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا بالموحدة اي تعظيما لشأنهم عن الخطأ
لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقول لهم فاذا حصل عن ذلك جزم
لا يجوز معه كون الواقع النقيض اي نقيض ما اخبروا به فقد قام المكلف الذي حصل

حصل له ذلك الجزم بالواجب من الايمان من بيانية اي الذي هو الايمان
اذ لم يبق بعد حصول الجزم المذكور سوى الاستدلال والمقصود الاستدلال
هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل المكلف ما هو المقصود منه اي من الاستدلال
فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال
اي بتركه لان وجوبه اي الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل
سقط هو اي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة اذ لا معنى لتحصيل المقصود
بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال
فان صح ما نقله هذا البعض من الاجماع فبسبب اي فعصيانه بسبب ان التقليد
عرضة اي معرض لعروض التردد للمقلد بعد جزمه وذلك لعروض اي بسبب
عروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه اي في
الاستدلال حفظه اي حفظ الجزم عن عروض التردد بعده وقوله ولان
عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد
بالواجب من الايمان وهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان
عوام الامصار التي فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم
صادرا تحت السيف ولا تحت الاستدلال او لموافقة بعضهم بعضا بان
يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويزهم اياهم اي حمل الصحابة عوام
الامصار او حمل البعض السابق بالايمان الموافق له على الاستدلال بعيد
في بعض الاحوال التي اذا قلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها
ثم بعد هذا الخلاف في ماهية الايمان اختلفوا في التصديق القائم بالقلب
الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه اي تمام مفهومه على قول كما سبق
اهو اي التصديق من باب العلوم والمعارف او هو من باب الكلام النفسي
فقيل بالاول وسواه من باب العلوم والمعارف ودفع بالقطع بكفر كثير
من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلوة والسلام وحقيقة

بجميع

وحقيقة ما جاء به كما اخبر عنهم تعالى بقوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في اي غيره وكقوله
تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون
بايات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون
الحق وانتم تعلمون وقوله وبان عطف على قوله بالقطع اي ودفع ايضا بان
الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم
مما يثبت بلا اختيار كما في وقوع مشاهدة على من ادعى النبوة واظهر
المعجزة بان شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة فلزم له عند ذلك
اي عنده وقوع مشاهدته العلم بصدقه ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم
وذهب امام الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وعبارته
في الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع
العلم فانا اوضحنا ان كلام النفسي يثبت على حسب الاعتقاد انتهى قال
صاحب القنية اختلف جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري في معنى التصديق
الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة بوجوده تعالى والاهيته
وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح
دونها وهذا الذي في مقدار فقهاه القاضي ابو بكر الباقلاني فان التكذيب
والتصديق والصدق والكذب بالاقوال اجدر منه بالعلوم والمعارف
ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن المنقول
عنه انفا انه اي التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعني ادراك مطابقة
دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها ويحتمل انه اي التصديق هو
المجموع المركب من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان
فلا بد في تحقق الايمان على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ ابي الحسن

المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن امر آخر هو الاستسلام
الباطن والانقياد وقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام
والانقياد للاجلال اي كاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف باوامره
ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر غير الحجة في كلامه على الايمان
والاسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لا بد من المعرفة من الامر
الآخر وهو الاستسلام الباطن لما ذكرنا فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة
اي الاتصاف بها مع قيام الكفر بمن اتصف بها كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد
المعرفة بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه كما مر بيانه بمثل ما وقعت
مشاهدة على من ادعى النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اي مع كونه يثبت بلا كسب
واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله والمراد اكتسابه بفعل اسبابه من القصد الى النظر في آثار
القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب
المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدي الى المقصود حتى لو
وقع العلم للانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج من وقع له ذلك
الى تحصيله اي ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمولى
سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب اي بمباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء
فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا نعني من
نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى
اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب
ويقطع بان هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار بمباشرة
الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما يعتبر في الايمان

في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به انتهى وظاهره كما قال
المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب وفيه كما قال المؤلف نظر لان حصول
الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن التحصيل
بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي بل الوجه
انه اذا حصل كذلك اي دفعيا كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد
الباطن اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي اثبات اسباب العلم انما
هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو اي العلم سقط وجوبه لاجله اي لاجل
حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها ثم هذا
كلام في مفهوم الاسلام جعل بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد بالباطن
الذي هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق وعليه فمفهوم الاسلام
جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اي بعض اهل العلم اسم المرادف على الايمان
والاسلام وكانه يعني صاحب التبصرة فانه قال الايمان من قبيل الاسماء المترادفة
فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلامه بما يدل على تلازم
مفهوميهما لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المص بقوله والاظهر انهما اي الايمان
والاسلام متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام
ولا اسلام معتبرا شرعا بلا ايمان والاظهر ان التصديق قبول للنفس ناشئ عن
المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها عقيب المعرفة وهو الملائم لتعليله
بعده بقوله لان المفهوم منه اي من التصديق لغة هو نسبة الصدق باللسان او
القلب الى القائل وهو فعل لساني ونفساني والمعرفة ليست فعلا انما هي
من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فيلزم خروج كل من الانقياد الذي هو
الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في
الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان اما على انهما جزآن لمفهومه شرعا
او على انهما شرطان لاعتباره لاجراء احكامه شرعا اي فلا يعتبر شرعا بدونهما

وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو كونهما جزأين لمفهومه يلزم النقل
اى نقل الايمان من المعنى اللغوى الى معنى اخر شرعى وهو اى النقل بلا موجب
اى بلا دليل يقتضيه وتوجه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل
ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب واجاب من اجاب
اليه دون استفسار عن معناه وان وقع الاستفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق
الايمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبرئيل عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى اخره حيث فسر المتعلقات ولم يفسر
لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع
في انه لغة لمطلق التصديق وشرعا التصديق بامور خاصة فهو تصديق بتلك الامور
الخاصة بالمعنى اللغوى وعدم تحقق الايمان بدونهما اى بدون المعرفة
والاستسلام ليس يستلزم جزئيتهما لمفهوم اى مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية
الشرعية اى جواز ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور
الخاصة بالمعنى اللغوى وتلك الامور هى ما علم مجئ محمد صلى الله عليه وسلم
به ضرورة كما مر واذا بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف اى اذا تقرر
ان كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق
الايمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان ظهر ثبوت التصديق لغة
بدونهما فيثبت مع الكفر الذى هو ضد الايمان اى مع الحكم بكفر من قام به ذلك
التصديق كما مر التنبيه عليه لانا لا نجد ما ينافي العقل يمنع من ان يقول عنيد
لنبي كريم صادق بلسانه مطابق هذا القول لاعتقاده جنانه ثم يقتله لغلبة
هوى اى هوى نفس لذلك القائل بل قد وقع ذلك القتل كثيرا على ما يظهر
اى يطلع عليه من تتبع القصص فان بعضها اى بعض القصص يفيد قتل بعضهم اى
الانبياء مع العلم اى علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى
وزكريا عليهما الصلوة والسلام وبعضها اى القصص يفيد قتل بعضهم مع ذلك
قصدا

اى الاعتراف بنبوة ذلك البعض عنده وذلك ان الله سبحانه سلم ذلك المقصود
بالقتل كما قصده عوج هو ابن عنق هو الجبار الذى اعتراه بالسيد
موسى مع اعترافه بنبوة السيد موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام على ما
نقله العقبة المسطورة في قصص الانبياء وبعض التفاسير فلا يكون وجود
نحو هذا القتل دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاد
ابو القاسم الاسفرائنى على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام بل
يدل مثل القتل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق على اعتباره اى التصديق
منجيا له شرعا من عذاب الكفر المخلد والايمان كما مر انه المقطوع به وضع الهى
اى الاله سبحانه وتعالى ان يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء
من الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف بالنبي وبالمصحف او
بالكعبة وهو متحقق لاعتبار تعظيم كل منها لان الله جعله في رتبة عليا من
التعظيم غير ان الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه الله
تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف المذكور كفر الحنفية
اى حكموا بالكفر بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين الذين يجترؤن بهتك
حرمات دينية لدلالتها اى لدلالة تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف
بالدين كالصلوة بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك سنة
استخفافا بها بسبب انها فعلها النبي صلى الله عليه وسلم زيادة او استقباحها
بالجر عطف على المواظبة اى بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة كمن استقبح من
انسان اخر جعل بعض العمامة تحت حلقه او استقبح منه احفاء شاربه فان
قلت قد فسر الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسره الشارع
فقد صرح نبينا عليه الصلوة والسلام في جواب جبرئيل عن السؤال عن
الاسلام بانه الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج

البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان والحج من الاسلام قلت لا شك في انه اي الاسلام يطلق على ذلك
اي ما ذكر من الاعمال شرعا وبانضمامه له اي للاسلام اي للاسلام ملازمته
مع الايمان كما قدم انه الاظهر وفي التعبير بمع المفاعلة انتقاد والاولى ان
يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد به عند من اطلق انهما مترادفان فهو
اي الملازمة والاتحاد بها اي بالمعنى الذي ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد
واما بالمفهوم المذكور في قوله عليه الصلوة والسلام وتقيم الصلوة وتؤتي
الزكوة ونحوها من الاعمال فلا يلازم الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه
الايمان اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال
وينفرد عنها اما هو اي الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان
لاشتراطه الايمان لصحة الاعمال فلا ينفك هي عنه بلا عكس اذ لا يشترط
الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة واما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم
اي مفهوم الايمان على ما قدمناه عنهم اول الخاتمة النظر الثاني متعلقه اما ان
يكون في الكلام حذف اي النظر الثاني في بيان متعلق الايمان حذف المضاف
الاول مع حرف الجر واقيم المضاف اليه وهو متعلق مقامه او يكون النظر بمعنى
المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الايمان يعني التصديق
متعلق الايمان اي ما يجب الايمان به فهو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بكل ما جاء به عن الله تعالى
من اعتقادي اي امر المقصود منه اعتقاده ومن عملي اي امر المقصود منه
العمل واعني بالتصديق الثاني الاعتقاد حقيته العملي اي اعتقاد انه حق وصدق
كما اخبر به رسول الله وسلم وتفاصيل هذين يعني الاعتقادي والعملي كثير
جدا اذ حاصل ما في الكتب الكلامية ودواوين السنة هو تفاصيلها لان المقصود
مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد او

كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا ح

او العمل فاكتفى بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اقرارا
صادرا عن مطابقة جنانه ولسانه اي لسانه والجنان القلب كما في الصحاح واما
التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة اي ملاحظة المكلف بعين بصيرته بان يجذبه اي المكلف
جاذب الى التعقل اي تعقل ذلك الامر التفصيلي وجب اعطاؤه اي اعطاء ذلك
الامر التفصيلي حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان فيجب الايمان به تفصيلا
فان كان ذلك الامر التفصيلي مما ينفي بجحده الاستسلام او يوجب التكذيب للنبي
صلى الله عليه وسلم فيه بجحده المكلف كفر اي حكم بانه كافر والا اي وان لم ينف بجحده
الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده وضلل اي حكم بانه فاسق ضال اي
الذي ينفي الاستسلام هو كل ما قدمناه عن الحنفية من الالفاظ والافعال
الدالة على الاستخفاف وما ذكرناه قبله من قتل نبي اذ الاستخفاف اظهر فيه
اي في قتل النبي يعني ان قتله اظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال
الصادرة من المتهتكين كما مر من استقباح احفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة
استخفافا بها وما اي والذي يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله
عليه وسلم ادعاؤه ضرورة اي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث
والجزاء والصلوة الخمس ويختلف حال اهل الحضرة النبوية وحال غيره ممن
لم يشاهدها في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل الشهرة
والتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا اي اهل الحضرة وغيره فيه
اي في وجوب الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به من
وجود الله اي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى باستحقاق
العبودية على العالمين اذ هو الههم حقيقة لانه الذي اوجدهم من العدم وهذا
الانفراد هو معنى نفي الشريك في استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية
وما يلزمه اي ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اي انفراده تعالى بالقدم وما علم ذلك
اي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم من الانفراد اي انفراده تعالى بالخلق اي ايجاد

الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى
حيا عليما قديرا مريدا على ما مر في الركن الثاني من ان ثبوت السنن وجميع الحوادث اليه
تعالى من جهة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله
والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقت
الذى اوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الارادة وما جاء به صلى الله
عليه وسلم به من ان القران كلام الله وما يتضمنه القران من الايمان بانه تعالى متكلم سميع
مرسل رسل قصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا منزل الكتب على من انزلها عليه من
الرسل في الواح او على لسان الملك وله عباد مكرمون وهم الملائكة جمع ملاك على
الاصل كشمايل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة وهي الرسالة
اى موضع الالوكة غلب في الاجسام النورانية المبرات من الكدورات الجسمانية
القادرة على التشكل بالاشكال المختلفة وانه اى ومن الايمان بانه تعالى فرض الصلوة
والصوم صوم رمضان وفرض ما في الاركان اى اركان الاسلام من الزكوة والحج
وانه تعالى يحيي الموتى وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه تعالى حرم الربوا والخمر
والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء به هذا مما يتضمنه القران او تواتر من امور
الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد لحضرة النبوة وحال غيره ممن لم يشهدها
وما مبتدا اى الذي لم يجيء هذا المجيء اى مجيء ما تضمنه القران او تواتر من امور
الدين بان لم يتواتر بل نقل احادا وخبر المبتدا قوله اختلف فيه اى اختلف فيه الشاهد
لحضرة النبوة وغيره فيكفر الشاهد لحضرة النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه
اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به لسماعه منه وان لم يعلمه من بعده
وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر ما لم يدع صارفا عن عمل ما صدر منه على التكذيب
من نسخ ونحوه بيان للصارف دون الغائب الذي لم ينقل اليه الا احادا فلا يكفر به
تحت بكفر الشاهد لحضرة النبوة بالبناء للمفعول اى يحكم بكفره بانكاره سؤال الملكين
بعد الموت وانكاره ايجاب صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم

ويثبت بالبناء للمفعول الغائب به اى بانكاره كلا منهما ويفضل بالبناء للمفعول اى يحكم
بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اى بتكفير الغائب عن حضرة النبوة في انكار
السوال ايضا لتواتره معنى كما قدمنا اول هذا التوضيح والمتجه تكفير من انكره بعد تواتره
عنده لا الحكم بتكفير منكره مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السوال وايجاب
صدقة الفطر وهو ان الغائب لما لم يسمعه من فمه اى من فم النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن ثبوته من النبي قطعا اى على وجه القطع فلم يكن انكاره تكذيبا له بل كان تكذيبا
للرواة او تغليطا لهم من غير موجب وهو اى ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث
الصحيحة الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب فسق وضلالة
لا كفر اللهم الا ان رده استخفافا اذ كان اى لكونه انما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولم
ينزل في القران صريحا فيكفر لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ثبت
قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اى لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت
الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار
بجحده فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع في الثبوت اى ثبوت ذلك الامر
الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله اى حمل الاكفار
الذي هو ظاهر كلامهم على ما علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما لم يعلم المنكر ثبوته قطعا مع جهله
بذلك لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون
اى انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر
الذي انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم الا ان يذكر
له اهل العلم ذلك اى ان ذلك الامر من الدين قطعا فيلج بفتح اللام وبالجيم اى
يتمادى فيما هو عنادا فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا المحل
وقع لامام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل
الاجماع انما نبدعه ونضلله واول اطلاق من اطلق من ائمة الشافعية القول بكفر
جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت بالشرع ثم حلله فانه

يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال
النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه
نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلوة وتحريم
الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن
السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه
ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول كتاب
القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسائل الاجماعية تارة
يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده
لمخالفته التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق
في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة
الاجماع واخذ من قول من قال انه لا يكفر المخالف في حدوث العالم من قبيل مخالفة هذه
المسئلة وهذا الكلام ساقط بمرة لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر
بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب
مخالفة الاجماع واما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم
اي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبر والاتيان به لاجراء احكام
الاسلام عليه من الصلوة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى اخر احكام المسلمين
كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة وغيرها في حق يتعلق بالمقصود وهو اجراء
اي انما شرطه بعضهم لاجراء احكام المسلمين في حق بعض اهل الكتاب الذين يوحدون
الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلوة والسلام انما ارسل الى المشركين من العرب
او غيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابي عيسى الاصبهاني
اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكتفي في اسلام
من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل لا بد ان ياتي بما يدل على برائته
من كل دين يخالف الاسلام بان ياتي بلفظ البراءة او يقول محمد رسول الله الى جميع

الخلق واعلم ان اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم
نبوته صلى الله عليه وسلم يتضمن عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره
بانه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم اعتقادهم فاخراج البعض من عموم رسالته
ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية
بعض من النصارى يقولون انه يبعث في اخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب
الظهار من التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المص ان هذا التبري انما يشترطه بعضهم
في حق بعض اهل الكتاب يؤذن بان الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محقق وفاق
وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة امر علم تحريمه
من الدين ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى ياتي بالشهادتين
ويتبرا مما اعتقده وان اليهود المشبهة لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا رسول الله
جاء بنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء احكام الاسلام لا بالنسبة لثبوت الايمان
له وانفعه به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد اي اتى
بالشهادتين فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري بالرفع على
الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد
التوحيد بالالوهية يستلزم انتفاء كل ما ينافي ذلك وموضع التبري المذكور هنا
ولم يشترط بعضهم اي بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق عيسوي ايضا كما لا
يشترط في حق غيره كالثنوي والوثني اذ لا يكتفي من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلوة
والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم اي من اهل الكتاب مطلقا فقد نقل اسلام عبد الله
بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه اي في اسلام المنقول في البخاري زيادة على التشهد
اي الاتيان بالشهادتين ونقل ايضا غير ذلك اي غير اسلام عبد الله بن سلام
من وقايع كثيرة في هذا المعنى مما يكاد انكاره ان يكون انكار الضرورة ويجاب عن هذا
بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي او مشرك فقد سمع منه ادعا عموم
الرسالة لكل احد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما يدعيه

وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما اخبر به عن الله عز وجل
ومما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا بخلاف الغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم
فانه لم يسمع منه ادعاء عموم الرسالة فتمكنت الشبهة في اسلامه اي دخوله في الاسلام
بمجرد التشهد لجواز ان ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم اي عموم الرسالة
جهلا منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اي بالعموم هذا وفي تلك التفاصيل
المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها هل التصديق بها داخل
في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وبهذه
مسئلة مشهورة وهي انه قد اختلف اي اختلف اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقايد
بعد الاتفاق منهم على ان ما كان من اصول الدين وضرورياته وهذا كالتفسير اي من
الاصول المعلومة من الدين ضرورة يكفر المخالف فيه اي يحكم بكفره بحيث لفته فيه كالقول
بقدم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات وكلها من
ضلالات الفلاسفة ومن هذا المنهج اي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به
اثبات الايجاب بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشية لنفيه اي
القائل به وهم الفلاسفة الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى الله
عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك اي من الاصول المذكورة المعلومة من
الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدا خبره قوله كنفي مبادي الصفات
مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم اثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مبادئها
التي هي العلم والقدرة ونحوهما ونفي عموم الارادة لكل كائن من خير وشر كما يقول
المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى والقول بخلق القرآن كما يقولونه ايضا فذهب
جماعة لتفصيل الاجمال في قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين
ببيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بذلك لان نافي مبادي الصفات
وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث
بانه كافر وهو ما روي وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن مخلوق فهو

فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الاتي ذكره اما عن الاول
والثاني فهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة
يجهله تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي عالم
قادر خالق السموات والارض واما عن الثالث فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت
لكان احادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره او يقال المراد بالمخلوق كالمختلق اي المفترى
وليس محل نزاع لان قائله كافر قطعا وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني
الى تكفير من كفرنا منهم اي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا اخذا بقوله عليه الصلوة
والسلام فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر فقد باء اي رجع به اي بالكفر
احدهما وفي لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اي بصفة الكفر
احدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح
العمدة في اللعان كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على انه يحصل الكفر لاحد
الشخصين اما المكفر او المكفر فاذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع باحدنا وانا
اقطع باني لست بكافر فالكفر راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف في عقيدة
اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة وظاهر قول الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله
انه لا يكفر منهم احد اي لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ ابو
الحسن الاشعري قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد
نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي رضي الله
عنه اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية والمعتزلة لانهم يشهدون بالزور
لموافقيهم وما ذكر المص انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر
في كتاب المنتقى وهو المعتمد وان روي عن ابي حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه
من انه قال لجهم هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية اخرج عني يا كافر

فليس تكفير الجهم حملا لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه لهم بالكافر بجامع المخالفة
في اصل من العقائد وان اختلف الاصلان في العلم من الدين ضرورة وهو اي القول
بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين مختار الشيخ ابي بكر الرازي ونقله عن الكرخي
وغيره من ائمتهم ولكنه اي المخالف فيما ذكر يبدع تحكما لفته ويفسق ايضا في بعضها اي يحكم
بانه مبتدع لاحداثه ما لم تقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبانه فاسق ببعض مخالفاته
كان يقام عليه البرهان فيضن لاحتمال دليل محكم يفسقه بناء على وجوب اصابة الحق
فيها اي في مواضع الاختلاف في اصول الدين عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته
اي في مقابلة ما هو الحق عينا بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سائغ
وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد وههنا تفاصيل لما قبل
بالتكفير بالمخالفة فيه واختلافات في مسائل منه لا تليق بهذا المختصر لطولها ومنها ان
المعتزلة انكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عين
وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات
للشريك كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب
سبحانه وهو خرق للاجماع سبقهم الامة على الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم
الايمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق النظر
الثالث في حكم الايمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بانه مخلوق ودخول
الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه وفيه مسائل اربع لهذه الاحكام المسئلة
الاولى في قبوله الزيادة والنقص قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان
ولا ينقص وهذا القول اختاره من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وذهب
عامتهم اي اكثر الاشاعرة الى زيادته اي الايمان ونقصانه فيقبل والقائل الامام
فخر الدين الرازي وغيره الخلاف مبني على اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه
اي عدم اخذ الطاعات في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات في مفهومه على وجه
الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج او على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين يزيد

يزيد الايمان بزيادتها اي الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ
الطاعات في مفهوم الايمان لا اي لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان
اي القبول باطنا كما قدمناه وهذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات ولا ثم المعاصي اليه وفيه
اي فيما قيل من هذا البناء نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق
لظواهر من الادلة كقوله تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى في سورة الانفال واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله في سورة التوبة فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحو
كقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار
رواه ابو اسحق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن ابي عبد العزيز عن حبيب
عن عيسى غروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقالوا
اي القائلون بان الايمان مجرد التصديق لا مانع عقلا من ذلك اي كون بمعنى التصديق
يزيد وينقص قالوا بل اليقين الذي هو مضمون التصديق لكونه اخص من التصديق
متفاوت قوة اي من جهة القوة في نفسه وله في القوة مراتب مبتدئة من اجلى
البديهيات ككون الواحد نصف الاثنين منتهية الى اخفى النظريات القطعية التي
منها كون العالم حادثا ولذا اي لتفاوته قال السيد ابراهيم الخليل على نبينا وعليه
السلام حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب
الترقي في الايمان وسياتي تاويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي بما يزيد المقام
وضوحا والحنفية ومنهم امام الحرمين وغيره وهم بعض الاشعرية لا يمنعون
الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي اي تلك الجهات غير نفس الذات اي ذات
التصديق بل بتفاوته اي بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت
المؤمنون عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق وروي عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال اقول ايماني كايمان جبرئيل ولا اقول مثل ايمان جبرئيل لان

كايمانه

لان المثلية تقتضي المساوات في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه اي لا يقتضي ما ذكر
من المساواة في كل الصفات بل يكفي لاطلاقه المساواة في بعضها فلا احد يسوي
بين ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء من كل وجه بل يتفاوت
ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء غير ان ذلك التفاوت هل هو بزيادة
ونقص في نفس الذات اي ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب او هو تفاوت
لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل بامور زائدة عليها فمنعوا يعني الحنفية وموافقيهم
الاول وهو التفاوت في نفس الذات وقالوا انما يظن اي يظن من ان القطع يتفاوت
قوة اي من حيث القوة في ذاته انما هو راجع الى جلائه اي ظهوره وانكشافه فاذا ظهر
القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الحاصل فيه كالجزم
في قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى ان يقال كالجزم في حكم بديهي في قولنا
وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ مقدمة وهو ان العالم حادث كان سرعة الجزم فيه
ليس كالسرعة التي في الاخر وهو ان الواحد نصف الاثنين خصوصا مع عزوب النظر
وترتيب مقدمات حدوث العالم اي غيبته عن الذهن فيتخيل انه اي الجزم بان
الواحد نصف الاثنين اقوى وليس اقوى في ذاته انما هو اجلى عند العقل فمحض محققو
الحنفية ومن وافقهم منع ثبوت ماهية المشكك ونقول اذا لو اطلق على اشياء متفاوتة
فيه فيكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف
الماهية واختلاف جزئها ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده
بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان ما به التفاوت في افراد
المشكك الشدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج
وقوله ماخوذ جزء ما اي لو سلمنا ان ما به التفاوت في البياض ماخوذ في ماهية
البياض بالنسبة الى الخصوص محق كالثلج لا نسلم ان ماهية اليقين منه اي من المشكك
الموصوف بما ذكر لعدم ما اي دليل يوجبه اي يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ماهية
اليقين متفاوت لا نسلم انه يتفاوت بمقومات الماهية اي اجزائها بل بغيرها من الامور

والمشكك هو الكلي الذي لم يتساو صدقه
على افراده بل كان حصوله في بعضها
اولى واقدم واشد من البعض
الاخر كالوجود فانه في الواجب
اولى واقدم واشد
منه في الممكن
لعمر عارف

الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف للمتكرر ونحوه ومن ذكروا يعني الحنفية وموافقيهم
في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة انه اي الايمان متفاوت باشراق
نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين بقبوله
الزيادة والنقصان والنافين كذلك اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي
اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي داخلة في مقومات حقيقة
اليقين او خارجة عنها فقد اتفقنا معشر المثبتين للتفاوت الايمان والنافين
له على ثبوت التفاوت في الايمان بامر معين والخلاف في خصوص نسبته اي نسبة
ذلك الامر المعين الى تلك الماهية بدخوله في مقوماتها او خروجه عنها لا عبرة به
لانه ليس خلافا في نفس التفاوت وان كان زيادة الاشراقة في القلب غير
زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن ماهية الايمان
التي تثبت بها اي تلك الامور الخارجة التفاوت في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث
قال في الارشاد في جواب سؤال النبي من الانبياء صلى الله عليه وسلم تفضل من
عداه في الايمان باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك يعني
الامام باستمرار التصديق توالي التخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي التخاصه
لاستمرارها بعدة الدليل الموجب للتصديق استمرار مشاهدة الجلال والكمال يعني
البصيرة بخلاف غيره اي غير النبي حيث تعزب اي يغيب عنه ذلك تارة فلا يشهد
ويحضر اخرى فيشهده فثبت للنبي واكابر المؤمنين اعداد من الايمان لا يثبت
لغيرهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكثر فالاستمرار حضور الجزم قد يخال اي يظن زيادة
قوة في ذاته اي ذات الجزم وليس اياه اي ليس ذلك الاستمرار زيادة قوة او اياه او
يكون زيادة قوة ولكن والخلاف في حقيقة الايمان على ما ردد ناه اي اثنين من الترديد
الذي ذكرناه انفا اي قريبا لقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات او بامور زائدة عليها
مع الكلام على ذلك والى هذا الذي ذكرناه من تاويل الزيادة ترد الظواهر الناطقة
بالزيادة من الاي التي سردناها عدا وفيما مر ومن الحديث الذي قدمناه وقول

بتذا

سيدنا علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء اي عن الامور المغيبة من الجنة والنار والحشر
ونحوها بان شاهدتها واقعة ما ازددت بسبب وقوعها يقينا بها الظاهر بالرفع نعت
لقول اي قول علي الذي هو ظاهر في تصور زيادة اي باليقين لان قوله ما ازددت
يقينا يؤذن بان اليقين يقبل الزيادة يرد الى الزيادة والمراد رد ما تضمنه من الزيادة
الى الزيادة بما قلنا اي بالمعنى الذي قلنا وهو تحصل بامور خارجة عن مفهومه الماهية
منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقول مبتدا خبره يرد معتذرا قبل قوله الى الزيادة دل
عليه يرد المذكور بعد الذي ذكرناه ولكن ههنا سوال وجواب اشار اليهما المص
بقوله ولما كان ظاهر قول الخليل الى اخره حاصل السوال انه قد تقرر ان الايمان
لا يتصور يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له
اولم تؤمن بلى ولكن ليطمئن قلبي يقتضي عدم الاطمينان قبل ذلك وهو ينافي القطع
وعدم التردد والخليل عليه الصلوة والسلام من اعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف
طلب ما يطمئن به في الايمان فهذا تقرير السوال واما الجواب فاشار اليه بقوله احتيج
وهو جواب لما اي لما كان هذا الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله فقيل في تاويله
الخطاب اي بقوله بلى اي ولكن ليطمئن قلبي مع الملك حين قال له الملك اولم تؤمن
فقال ما قال ليطمئن قلبه بانه اي الملك المخاطب له جبريل والناصح السبر بتنبيه اي ينبغي
هذا التاويل اي يتحقق به بطلانه لان الاية مصرحة بان الخطاب للرب تعالى وانه
المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله المراد في الاية بقوله ليطمئن قلبي زيادة الاطمينان
اي ليزداد قلبي طمانينة ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيئ فيه ما تقدم من ان الزيادة
في ذات الايمان او بامور خارجة على ما عرفت من تقريره وقيل في تاويله طلب
السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم حصول القطع بالاحياء بطريق اخر وهو البديهي الذي
بداهته بسبب وقوع الاحساس به اي بالاحياء وهذا تاويل حسن ولكنه لا يفيد في محل
لاحد من الفريقين لان محل الايمان النزاع هل يزيد وينقص او لا يزيد ولا ينقص والاية
على هذا التاويل لا يفيد اثبات ذلك ولا نفيه وحاصله اي حاصل هذا التاويل انه لما

كما ذكرنا

زيادة

النزاع

لما قطع السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم بذلك اي بالقدرة على احياء الموتى عن موجب
بكسر الجيم اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب
الذي جزم بثبوته وضرب المص لذلك مثلا بقوله كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنية
جمع جنان جمع جنة اي من بساتين كثيرة يانعة اي ذات ثمار نضيجة وانهار جارية فتاق
نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها اي طلبت منه ذلك فانها اي النفس لا تسكن
عن ذلك الطلب وتطمئن حتى تحصل مناها اي ما تتمنيه من المشاهدة وكذا شانها
اي النفس في كل مطلوب لها مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطلب لتحصل
القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى ان المطلوب بقول
ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية
الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السوال
والمطلوب سكونه لحصول متمناه من المشاهدة المحققة للعلم البديهي بعد العلم النظري
والله سبحانه اعلم المسئلة الثانية في وصف الايمان بانه مخلوق لمشايخ الحنفية
خلاف في ان الايمان مخلوق او غير مخلوق والاول وهو القول بان الايمان مخلوق
محكي عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني وهو القول بان الايمان غير مخلوق
محكي عن البخاريين منهم وهذا الخلاف صدر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال
العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى المدينة المعروفة بما وراء النهر
كابن الفضل والشيخ بن الحسن الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون الراء وفتح الغين
المعجمة وبعد الالف نون ولاية وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون
وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اي حكموا بكفر من قال بخلق الايمان اي بان
الايمان مخلوق والزموا عليه اي على القول بخلق الايمان خلق كلام الله تعالى ور
اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح ابن ابي مريم عن ابي حنيفة ونوح عند
عند اهل الحديث غير معتمد وقال هولاء في توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان
امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم انه لا اله

ضبط فرغانة

ووه

الا الله وقال تعالى محمد رسول الله لكون المتكلم به اى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد
رسول الله قد قام به ما ليس بمخلوق كما ان من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذى ليس
بمخلوق لانه اى الشان لا بقراءة ما نظمه الغير اى الف نظمه الخاص من خطبة او شعر لا يسقط
بتلك القراءة النسبة اى نسبة ذلك النظم المقرو اليه اى الناظم خطبة كان او غيرها
بل يقال قال فلان خطبة فلان وقال شعره فينسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه
ويقال لمن تكلم بكلام جيد مثلا ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان
اى الذى تكلم به اولا مع انه اى قائله الثانى هو المتكلم به الآن فقال بعضهم اى بعض من تمسك
بما ذكر للقول بان الايمان غير مخلوق ويقال فلان تلا كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال
على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئا كلام الله تعالى
حقيقة لا مجازا لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا اى بان يقرأ المنظوم الدال على
كلامه هذا الذى ذكرناه فى توجيه القول بان الايمان غير مخلوق هو غاية تمسكهم
وحجتهم مشايخ سمرقند اى نسب مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى
الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
وكل منهما فعل من افعال العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من اهل
السنة وقد ذكروا يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم فى الفقه ما هو الزام لهم ببطلان
متمسكهم وهو ان مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى آخر الفاتحة اذا لم يقصد
به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو اى الجنب ممنوع من قراءة القرآن فظهر بهذا
الذى ذكروه فى الفقه ان ما وافق لفظه لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون
قرآنا هو كلام الله تعالى فبطل ما تمسكوا به ولابطاله وجه آخر وهو انه يلزم ايضا كون كل
ذاكر لله من القائل سبحان الله والحمد لله ونحوهما بل كل متكلم فى اى غرض فرض فانه
لم يوافق كلامه نظم القرآن الآتى اجزاء منه قد قام به هذا خبر كون اى يلزم على ما ذكر ثم
كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى وذلك لا يقوله
ذو لب اذ منها اى من تلك الاجزاء ما اى جزء يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ مثل ان لا

٩٢

ان لا يشتمل كلام على كلمة مثلها واقعة فى القرآن فان قيام ما ليس بمخلوق به اى بالمتكلم بغرض
من الاغراض باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا تخصيص للايمان بل كل متكلم يلزم قيام ما
ليس بمخلوق به كما قلنا وان كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك
النظم لم يلزم مدعاهم من كون الايمان غير مخلوق فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا اى لاجل
الاقرار بالتصديق او حال كون لفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن انما
يقصد الاقرار بالتصديق ونص كلام ابى حنيفة رحمه الله فى الوصية صريح فى خلق الايمان
وليس المراد بالوصية التى كتبها لعثمان البتى بفتح الموحدة وتشديد المثناة فقيه
البصرة فى الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها لاصحابه فى مرض موته حين
سألوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل السنة والجماعة حيث قال فى هذه الوصية
نقر بان العبد مع جميع اعماله واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المص ثم نقول الذى
نعتقده ان القائم بقارئ القرآن كله بالرفع مبتدأ حادث خبره والجملة خبر ان فانا
حكمنا بان ما يقوم به حادث لان القائم به ان كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدرى
والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر بان كان غير متدبر لما يتلو اصلا وانما يشرع لسانه
فى ملفوظه حال كونه اى القارئ غير واع لما يقول اصلا ولا متعقل معناه فظاهر ان ما قام به
حادث اذ الاول وهو التلفظ المراد به معناه المصدرى امر اعتبارى لا حقيقى والاعتبارى
حادث لانه مسبوق بما يعتبر به والثانى وهو الملفوظ معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له
وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لانه ما ثبت قدمه استحال عدمه
كما مر اوائل الكتاب وان كان القارئ متدبرا لما يتلو فانما تحدث فى نفسه صور معانى النظم
اى نظم القرآن وغايتها ان تدل على المعنى القائم بذات الله تعالى للقطع بانها اى الصور
الحادثة فى نفس القارئ المتدبر ليست عين المعنى القائم بذاته تعالى اذ لا يتصور انفكاك
ذلك المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات ثم شتان اى افترق ما بين الصفتين
فى النوع لان كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر فان القائم بذات الله تعالى هو المدلول الازلى
لفعل القارئ صفة الكلام النفسى فقوله الذى فى محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام

حجر لسان والقايم بنفس القارى هو صفة العلم المتعلق بتلك المعانى النظمية لا صفة الكلام ارايت
قارى اقيموا الصلوة هل قام بنفسه طلبها اى الصلوة او اقامتها اى الاتيان بها مقومة لا خلل
فى اركانها كلا لا شك فى انه لم يقم طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله تعالى طلبها من
المكلفين وكذا كل تال لكلام الغير من امره اى امر ذلك الغير ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه
كلام بل علم بان ذلك الغير امر او نهى او اخبر فان قيل فكيف قال اهل السنة القراءة حادثة
اعنى بالقراءة اصوات القارى المكتسبة له ولذا اى لكونها حادثة مكتسبة يؤمر بها اى بايجادها
تارة كما فى الصلوة امر ايجاب كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى
كما فى حالتى الجنابة والحيض وكذا الكتابة اى ايجاد الكاتب صور الحروف وتاليفها
حادثة ولذا يؤمر بها تارة كما فى كتابة المصاحف للمتطهر وينهى عنها اخرى كما فى حالتى
الجنابة والحيض والمقروء بالالسنة المكتوب فى المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ
فى الصدور قديم وهذا الذى قاله اهل السنة انه محفوظ فى الصدور يقتضى قيامه
اى المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ مودع فى القلب الذى هو محل الفهم والتعقل
فالجواب انه اى هذا الذى قاله اهل السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السائل من قيام المعنى
القديم بنفس الانسان غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر بل تساهلوا فى هذا اللفظ الذى
عبروا به وصرحوا بتساهلهم اى بما يدل على تساهلهم حيث عقبوا هذا الكلام الذى ذكروه
اى اتوا عقبه بقولهم ليس المقروء والمكتوب المسموع المحفوظ حالا فى لسان ولا فى قلب
ولا فى مصحف لان المراد به اى بقولهم المقروء المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب فى المصاحف
المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة وبهذا اى قولهم ليس
حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا
فى القلب وانما الحال فيه نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق الفهم والعلم فليس حالا
فيه وهو متعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم اى بعض اهل السنة انهم منعوا
من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى فى لسان او قلب او مصحف وان اريد به حال اطلاقه
الكلام اللفظى رعاية للادب لئلا يسبق الى الوهم ارادة المعنى القديم وبالله التوفيق هذا

القديم ظا

هذا حاصل كلام المص ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك امور الاول ان قول مشايخ الحنفية بخلاف
لا يؤذن بان الخلاف فى المسئلة غير معروفة لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعرى
الخلاف لغيرهم فى مقالة مفردة املاها فى هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصلة
اليه بما فيها من اجازة وعبارته ممن ذهب الى انه يعنى الايمان مخلوق وحادث
المحاسبى وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكى وغيرهم من اهل النظر ثم
قال وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير
مخلوق الامر الثانى ان ميل الاشعرى الى ان الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله
ان اطلاق الايمان فى قول من قال ان الايمان مخلوق ينطبق على الايمان الذى
هو من صفات الله تعالى لان من اسمائه تعالى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز
وايمانه هو تصديقه فى الازل بكلامه القديم اخباره الازلى بوحدانيته كما دل عليه
قوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى
ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة عند التامل محل خلاف
لان الكلام ان كان فى الايمان المكلف به فهو فعل قلبى يكتسب بمباشرة الاسباب
محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف فى كونه مخلوقا وان اريد الايمان الذى دل عليه اسمه تعالى
المؤمن من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق لاخباره بوحدانيته فى قوله شهد الله انه لا اله
الا هو وقوله انني انا الله لا اله الا انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف فى انه قديم وان
اريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وقد علم الخلاف
فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل على انه صدقهم بكلامه فى
ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت يعرض الخلاف فى اطلاق
قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوى الصادق بالايمان الذى هو
وصف الله سبحانه وبالايمان الذى هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون القائل بجواز
اطلاق ان الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه
المتبادر من اطلاقه فى لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما يصدق به وبغيره بعيد جدا

والقائل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذى هو وصف لله تعالى وان
الاطلاق يوهم القول به بانه مخلوق وهو خطاء وضلال وقد تحقق ما هو محل النزاع فلنا ليس
هذا خلاف فى خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف فى اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقا
لهذا المحل على هذا الوجه من النفايس والحمد لله المسئلة الثالثة اختلف فى جواز ادخال
الاستثناء الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة
واصحابه قالوا ايمانا قالوا انا مؤمن حقا واجازه كثير من العلماء منهم الشافعى واصحابه وهذا
النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المص فى شرح المقاصد وهو معارض بان شيخ الاسلام
ابا حنيفة الحسن السبكى نقل فى كتابه له مفردة على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء
هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية
والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفين الثورى انتهى
ولا خلاف بينهم اى بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه فى انه لا يقال
انا مؤمن ان شاء الله للشك فى ثبوته اى الايمان للحال اى حال التكلم بالاستثناء
المذكور وانا اى وان لم يكن ذلك بان كان الاستثناء للشك كان الايمان منتفيا لان
فى ثبوته فى الحال كفر بل ثبوته فى الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاؤه الى الوفاة عليه
وهو المسمى بايمان الموافاة اى الذى يوافى العبد عليه اى ياتى متصفا به آخر حياته
واول منازل الآخرة غير معلوم له ولما كان ذلك يعنى ايمان الموافاة هو المعتبر فى النجاة
كان هو الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مؤمن ان شاء الله فى ربطه اى الايمان فى قوله انا مؤمن
بالمشية وهو اى ايمان الموافاة امر مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن
لشىء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه الا انه اى الشان لما كان
ظاهر التركيب فى قول القائل انا مؤمن ان شاء الله الاخبار بقيام الايمان به فى الحال
وقرانه بالنصب عطفا على قوله الاخبار اى كان ظاهر التركيب امرين الاخبار المذكور
واقتران الاستثناء به اى بالاخبار بقيام الايمان به فى الحال كان تركه اى ترك الاستثناء
ابعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان فى الحال الذى هو كفر فكان تركه واجبا لذلك ولما كان

كان هذا انما يتمشى عند اطلاق اللفظ دون الى ايمان الموافاة المقتضى للتبرك بالمشية
خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم فى الحال اما من علم قصده بقراين ظاهرة فلا وجه لمنعه
اشار الى الجواب عن هذا بقوله واما من علم قصده اى ايمان الموافاة وانه اى الشخص
يتبرك تخوفا من سوء الخاتمة فربما يعتاد اى نفس من ياتى بالاستثناء المذكور التردد
فى الايمان فى الحال لكثرة اشعارها اى اشعار النفس بواسطة الاستثناء بتردد وهما
اى النفس فى ثبوت الايمان واستمراره ولهذه اى كثرة اشعار النفس بالتردد
فى ثبوت الايمان واستمراره مفسدة اذ قد تجر الى وجوده اى التردد فى الثبوت
والاستمرار آخر الحيوة الاعتبار فاعل بجربه اى بذلك التردد خصوصا والشيطان
متشبث اى متعلق بمجرد نفسه نفس اى بسبيل شايع فى هلاكك يا ابن آدم لا شغل له سواك
فيجب حينئذ تركه اى ترك الاستثناء المؤدى الى هذه المفسدة وانت خبير بان
اشعار النفس اللفظ فى نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اى المفروض
قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وبالله التوفيق المسئلة
الرابعة الايمان باق حكما مع النوم ومع الغفلة ومع الغشية اى الاغماء ومع الموت
وان كان كل منها اى من هذه الحالات الاربع يضاد التصديق مطلق حقيقة ويضاد
الايمان لانه تصديق خاص ويضاد المعرفة كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان
بالمعرفة لكن الشرع حكم ببقاء حكمهما اى التصديق والمعرفة الى ان يتعهد صاحب
التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اى باكتساب امر حكم الشرع بمنافاته لهما
على ما عرفته فيما سبق فيقع بهذا الاكتساب ذلك الحكم الذى حكم الشرع ببقائه خلافا
للمعتزلة فى قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة اى فلا يوصف النائم ولا الميت
بانه مؤمن وفى عبارة المص هنا نظر من وجهين احدهما انه جعل خلاف المعتزلة فى ان
النوم والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم اهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل
من كلامه ما هو محل الخلاف الثانى انما وقفناه كلامه من ان المعتزلة قائلون بسلب
الايمان عن النائم والميت مخالف لما فى المواقف وشرحه عنهم وهو انهم انما اوردوا

ذكر الزمان لمن قال ان الايمان هو التصديق فنقض دعواهم الاجماع على وصف النائم
ونحوه بالايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان
المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف
الاجماع ثم ذكر في المواقف جواب اهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن في الحال
او في الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اي وان لم يكن
الامر كما ذكرنا ورد عليهم اي على المعتزلة مثله في الاعمال اي لانها عندهم والنائم والغافل
ليس في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم الا بان الحكمي كالمحقق
انتهى وقد استدل المص بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال واذا قلنا
ان النبوة من الانباء والنبي بهمز ودونه معناه المنبئ عن الله تعالى وهو بدون
الهمز مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام ولا شك انه اي النبي ليس منبئا في
حال النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد
وان لم يبلغ عنه اي عن الله الا مرة واحدة ولا يرتاب في ذلك من له ادنى مسكة و
ايضا الاتفاق واقع على ان حكم النكاح هو حكم سائر العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول
الذي هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك والحاجة فيما نحن فيه من الايمان اليه
اشد اي اكد لان عصمة الدم والمال منوطة به واما ان كانت النبوة بدون همز
ماخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفعة ليكون معناها مرتبة
من مراتب القرب المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نعت ثان وجملة
يقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة بانه يقترن بها ايجاب التبليغ عن الله
تعالى من اوحي اليه بذلك اي بان يبلغ عن الله اجلالا مفعولا لاجله متعلق بايجاب
التبليغ والمعنى ان ايجاب التبليغ للاجلال لمن حمله الله تعالى ذلك التبليغ وكلفه
القيام باعبائه فهي اي النبوة بهذا المعنى باقية ابدا وصفا للروح اذ الروح لا يفنى
بفناء البدن والله اعلم قال المص رحمه الله ولنختم هذا الكتاب بايضاح عقيدة اهل
السنة والجماعة بان نذكر اجمالا ما تقدم تفصيله مفرقا فانه لا في ذكر الجمل بايجاز بعد ذكر

اي الى ابقاء الحكم

المعنى

ذكر التفاصيل حتى لمستقر فيها يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها وهي اي
عقيدة اهل السنة انه الرب تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه
لا يشبهه شيء ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل لا شريك له في الالوهية
وهي استحقاق العبادة منفرد بخلق الذوات بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق سواه سبحانه
ومنفرد بالقدم بذاته وبصفاته الذاتية فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذاته ولا في صفة
سواه سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهي قديمة عند الحنفية من عهد الامام ابي منصور
على ما مر لكونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلوقين ورازق قبل وجود المرزوقين
اي ان هذا الوصف ثابت له في الازل والاشعرية يردون ذلك الى صفة القدرة على
التعلق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المص
مع تفصيل لها فقال وصفات ذاته وهو مبتدا خبره قوله حياته وما عطف عليها اي هي
حياته وعلمه الى اخرها والحيوة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى بلا روح
حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق وعلمه تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء بلا ارتسام
لصورها في قلب ولا دماغ لتعاليه سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب
والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل جزئي كان اي وجد في الخارج او هو كائن قبل كونه اي
وجوده الخارجي من حركة كل شيء ونحوها كالذرة والهباء وسكونها بيان للجزئيات
التي هي من متعلق العلم عند اهل العلم واحد لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما
التكثر في التعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بحسب تجدد المعلومات كعلوم
المخلوقين وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات وارادته وقد سبق
تعريفها ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم تتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات
بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة
والمشيئة وهما بمعنى اذ كل من الرضى والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام
نفسي والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
قل ان الله لا يامر بالفحشاء والله لا يحب الفساد والكل اي كل الكائنات من الطاعات

مطلب القضاء والقدر

والمعاصي وغيرها بقضائه وقدره تعالى بلا جبر منه ولا الجاء في الافعال التكليفية والقضاء
عند الاشعرية كما قدمنا عن شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في
ذواتها وافعالها او كما مر في المتن عن الغشتري وقررناه من ان معنى قضائه تعالى علمه
ازلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم وسمعه بالرفع
ايضا على حياته بلا صماخ لكل خفي كوقع ارجل النملة على الاجسام اللينة وكلام النفس فانه
تعالى يسمع كلامنا وبصره بالرفع عطفا كما مر بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك
اي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين لكل موجود متعلق بقوله وبصره فهو
متعلق بكل موجود قديم او حادث جليل او دقيق كارجل النملة السوداء على الصخرة السوداء
في الليلة الظلماء ونحوه بالسرائر متكلم بالرفع خبر ثالث لان اي انه تعالى واحد
منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدا محذوف اي هو متكلم بكلام قائم بنفسه ازلا
وابدا ينافي الافة والسكوت والمراد ان كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي
هو صفة للمخلوق من الافة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على ارادة
الكلام في النفس ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الارادة مع القدرة عليها ليس
بصوت ولا حرف لان الحروف والاصوات اعراض حادثة وهو سبحانه لا تقوم الحوادث
به لانه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحوادث لاتصافه قبل ذلك
لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله ولقابليته هو فلا يصح عليه حركة ولا سكون
لانهما من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية كما مر اول الكتاب ولا يحل تعالى
في شيء لا ذاته ولا صفاته اما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر اول
الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال
الى المحل واما صفاته فلان الانتقال من صفات الذوات بل الاجسام ليست صفاته من
قبيل الاعراض لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه
ولا غيره اي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته اما انها ليست عين الذات فظاهر

فظاهر واما انها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك احدهما عن الاخر فيوجد عند
عدمه احدث سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة في قولهم بالايجاب الذاتي من غير
غرض تعالى في احداثه هو اي ذلك الغرض استكمال اي طلب حصول كمال زائد على ما كان قبل
احداثه لا يتجدد له بايجاد ما يوجد ولا ما اوجده من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه
باسمائه وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابه في ذات ولا صفة ولا في فعل ولا حد له سبحانه
لا بمعنى المعرف المحتوي على اجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية
عطف على مباين وعلى الثاني عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على
عام ولا صورة لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام
وقد ثبت فيما مر انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها يستحيل عليه سبحانه سمات
النقص كالجهل والكذب بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفة الاله
صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان وقد مر هذا التنزيه مع ادلته
اول الكتاب لا يكون في ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر
بل لا تقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شيء هو الغني مطلقا
قال الله تعالى والله الغني وانتم الفقراء فكل موجود مفتقر اليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر
ما يمده به وانه تعالى حليم باللام ويناسبه ما بعده وحكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه
العزيز مشكرا الخلق بما خلق على وفق الحكمة بتضمن مصالح دنيوية او دينية وامر بما امر
على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك عفو يمحو اثر المعاصي ويكفره بالاحسان
غفور للكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر خلافا للمعتزلة واصل الغفر لغة
الستر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمودا والغفران بشفاعة ممن شاء
تعالى ان يشفع من نبي او ولي او بلا شفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر فاهله مخلدون
في النار قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
والمؤمنون مخلدون في الجنة بعد دخولهم اياها ابتداء من غير عذاب سبق او في عاقبة
امرهم ان ادخلوا النار زجرا لهم فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث

المتواترة المعنى ولا تبيدا اى لا تفنى الجنة ولا النار كما نطق به الكتاب العزيز والسنة
من الخلود فى كل منهما ابدا ولا يموت الحور العين عند ابى حنيفة بل هن داخلات فيمن
استثنى الله تعالى بقوله تعالى الا من شاء الله وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الان
كما مر مع دليله ويراه المؤمنون فى الجنة لا فى جهة ولا باتصال مسافة بين الرائى
والمرئى كما مر مع الاستدلال له وانه تعالى ارسل رسلا مبشرين ومنذرين اولهم
آدم صلى الله عليه وسلم ارسل الى بنيه يعلمهم الشرايع واما فى حديث الشفاعة من
قول المستشفعين لنوح عليه الصلوة انت اول الرسل فالمراد الى قوم كفار واكرمهم
اى الرسل عليه تعالى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذى لا نبى بعده وانزل عطف على
ارسل كتبا على بعض انبيائه تبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده آخرها نزولا
القران وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقرو والمسموع
وبهذا الاعتبار كان القران افضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل
وما ورد فى تفضيل بعض السور والآى فمعناه ان قرائة افضل لما انه انفع للمتدبر العامل
به او لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه اكثر واشار بقوله آخرها القران الى انه ناسخ
لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض احكامها وانه تعالى يحيى الموتى فيبعثهم باجسامهم وانه
لا يجب عليه سبحانه شئ كما مر من الامرين مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته
محبته الاختيارية المكتسبة بالنظر فى انعامه بالايجاد والامداد بالعلوم والحواس
وغيرها مما خلق لنفعهم ويجب شكره على المكلفين من خليقته وان سوال الملكين
وعذاب القبر والحشر والميزان والحوض والصراط كل منها حق كما مر مفصلا واشراط
الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم عليه الصلوة والسلام من
السماء وخروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة كما فى سورة النمل وفى جامع الترمذى
عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمن وعصى
موسى فتجلو وجه المؤمن وتخطم وجه الكافر الحديث وطلوع الشمس من مغربها كل
منها حق وردت به النصوص الصريحة الصحيحة وان الخليفة بعد نبينا محمد صلى الله عليه

الخلفاء

وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله موضحا
فى محله فالله بالنصب سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه اى جوده العظيم
والنعمة الكبير وفضله ان توفانا على يقين ذلك مسلمين انه سبحانه ذو الفضل العظيم
والطول الكريم الرحيم وهو سبحانه حسبنا اى محسبنا وكافينا كلكه
العميم محو وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول اى
ولا احتيال او الطاقة ولا قوة الا بالله
العلى العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم
رضى الله تعالى عن
ائمة سلفنا
الصالحين
تم